LA VIE SPIRITUELLE

PAQUES

Mgr PAULOT . . . . . La Croix et la Joie
MECHTILDE DU S.SACREMENT . Un avec Jésus-Christ
J. HILGERS . . . . . Le Christ agneau pascal

LA PRIÈRE DE L'ÉGLISE

Ph. ROUILLARD . . . . . Le bréviaire aujourd'hui
L. BOUYER . . . . . Liturgie et Contemplation
L. COGNET . . . . . L'Union à Dieu
G. LEFEBVRE . . . . . Oraison et Liturgie
J. LECLERCQ . . . . . Saint Bernard, maître spirituel

ÉDITIONS DU CERF

AVRIL 1960

LA VIE SPIRITUELLE

paraît le 1er de chaque mois

COMITÉ DE DIRECTION :

A. PLÉ, A.-M. HENRY, B. BRO, O. P.

★

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements partent de janvier, avril, juillet et octobre

	La Vie Spirituelle seule	Avec Supplément trimestriel	Supplément seul
Un an.	13 N. F.	21 N. F.	10 N. F.
Six mois	6.50		
Étranger	15 N. F.	24 N. F.	11 N. F.
Belgique, 40, av. de la Renaissance, Bruxelles.	165 F. B.	265 F. B.	120 F. B.
Suisse, Éd. du Cerf, C.C.C.F. 2311, Genève . .	17 F. S.	28 F. S.	12,50 F. S.

LE NUMÉRO (FRANCE ET ÉTRANGER) : 1.80 NF

CHÈQUE POSTAL :
ÉDITIONS DU CERF, PARIS 1436-36

VOUS DONT L'ABONNEMENT EST TERMINÉ,
POUR VOUS ÉVITER LA FORMULE CONTRE REMBOURSEMENT
(VÉRIFIEZ LA BANDE D'ENVOI),
VEUILLEZ VOUS RÉABONNER IMMÉDIATEMENT
MERCI

Abonnement spécial pour les religieuses contemplatives : 8 N. F.

★

Adresser la correspondance à :

ADMINISTRATION DE LA VIE SPIRITUELLE
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e. INV. 30-53

PUBLICITÉ LECOMTE, 24, BOULEV. POISSONNIÈRE, PARIS-IXe
TÉL. TAItbout 82-74, 52-39.

42e ANNÉE — N° 460 T. CII — AVRIL 1960

LA VIE SPIRITUELLE

Avril 1960
N° 460

Offrez-vous à Dieu
comme des vivants revenus de la mort.

(Rm 6, 13.)

SOMMAIRE

PAQUES

A juste titre, nous sommes fiers des redécouvertes de l'Église d'aujourd'hui : le mystère pascal, le réalisme sacramentel, le corps mystique... Mais ne croyons pas trop vite avoir le privilège de ces redécouvertes. Il est bon de savoir comment, en d'autres siècles d'or de la vie chrétienne, ces mêmes mystères furent vécus et exprimés, et comment ils le furent avec un admirable équilibre : témoin, ces textes de Mechtilde du Saint-Sacrement. Ils nous redisent que, sans intériorité, nos redécouvertes seraient bien superficielles, fussent-elles bibliques ou liturgiques, et quand il s'agit de Pâques cette intériorité n'a qu'un nom : l'offrande du Christ.

Mgr PAULOT. La Croix et la Joie 353

Un avec Jésus-Christ, Textes inédits de la Vénérable Mechtilde du Saint-Sacrement 365

J. HILGERS. Le Christ, agneau pascal 379

LA PRIÈRE DE L'ÉGLISE

En face de tant de bavardages liturgiques, une question, enfin vraie, nous est posée par le livre de Jacques et Raïssa Maritain, qui nous oblige à revoir les problèmes réels. Il le fait, non sans poser question, le P. Bouyer le dit. Et ceci nous donne occasion dans ce numéro et le suivant de revenir aux principes de la prière liturgique.

Le temps en est venu, « ... plus même que ne le croient les auteurs de ce livre. Parmi les jeunes séminaristes, les jeunes religieux et religieuses, ce qui nous frappe le plus, depuis quelques

années, c'est un besoin, une revendication faudrait-il dire plutôt, d'intériorité. » Et le bon travail des liturges ne serait qu'amélioré, s'ils ne méconnaissaient pas, parfois, la réflexion théologique.

Notre attitude à l'égard du bréviaire n'est pas l'une des moindres équivoques de cette prière liturgique, qu'on refuse d'y voir un problème grave, ou que, dans la hâte d'une réforme, on le résolve par la négative. « Un questionnaire a été proposé à un certain nombre de prêtres, représentant les milieux les plus divers, de l'évêque au professeur de collège, du curé de campagne au vicaire de banlieue parisienne. » N'imaginons pas, en effet, qu'il y a là un problème simplement pour les ecclésiastiques. N'être pas vrai, ici, ce serait admettre qu'on peut ne l'être pas pour la prière de l'Église. Dom Rouillard, avant de tirer les conclusions des réponses de notre enquête, nous aide excellemment par l'histoire et la théologie du bréviaire à retrouver cette vérité.

Ph. ROUILLARD, o.s.b. — Les problèmes du bréviaire aujourd'hui 389

L. BOUYER. — Liturgie et Contemplation. 406

L. COGNET. — L'union a Dieu dans la spiritualité chrétienne 410

G. LEFEBVRE, o.s.b. — Oraison et liturgie 428

J. LECLERCQ, o.s.b. — Un guide de lecture pour saint Bernard 440

LA CROIX ET LA JOIE

*Le Christ a souffert pour vous**...

Notre-Seigneur a pu dire : *consummatum est* (Jn 19, 30) : je suis à bout.

Jésus, jetant un grand cri, expira (Mc 15, 17). Ce grand cri inarticulé m'émeut plus que toutes les paroles qui précèdent. Car Jésus, alors au comble de la douleur et dans l'achèvement de la souffrance, ne sait plus que pousser un gémissement. Que de choses dans ce *avec un grand cri* (He 5, 7) dont parle saint Paul.

Notre-Seigneur a fait entendre à sainte Mechtilde que dans tout le cours de sa vie mortelle, depuis le moment de sa Conception, la Sainte Trinité s'employait, pour ainsi dire, à modérer dans sa sainte âme les ardeurs de l'amour divin. Autrement, la fragile enveloppe de sa vie corporelle n'y eût pas résisté. C'est ce qui lui a permis de vivre trente-trois ans. Mais, au moment de sa Passion, les écluses du divin amour se sont rompues. Et, ce que les tourments n'eussent pas suffi à produire, c'est-à-dire la mort, l'amour l'a fait. Pour comprendre la Passion, il faut donc y voir comme l'explosion d'un amour jusque-là sous pression, amour qui éclate envers la Sainte Trinité, ardeurs qui s'embrasent à l'égard des âmes.

* Se reporter à la note d'introduction de « La pratique de l'Oraison » (*La Vie Spirituelle*, octobre 1959, pp. 281-302). Voir aussi « La virginité chrétienne » (avril 1958, pp. 402-429).

Son cœur était abreuvé d'amertumes. Et il les sentait toutes passer les unes après les autres avec une acuité en quelque sorte infinie. Mais le fond de l'âme était dans un état de calme qui se reflétait sur le visage. Chose paradoxale en apparence : la Sainte Face de Jésus, défigurée et décolorée par d'indicibles souffrances, et ses yeux et le coin des lèvres dans l'immobilité de la paix. La grâce fait de ces contradictions apparentes mais si belles.

... vous laissant l'exemple afin que vous suiviez ses traces[1].

Jamais je n'avais aussi bien vu l'urgence de la souffrance dans cette prédestination de Jésus à la croix, impliquant la prédestination du chrétien à la croix, et du saint à une plus grande croix : *Il les a prédestinés à devenir conformes à l'image du Fils* (Rm 8, 29). *Oui, le calice que je dois boire, vous le boirez* (Mc 10, 39). Voilà ce qui rend doux le calice amer : *que je dois boire*[2].

Que je sois blessé des plaies. Que je sois enivré de la Croix et du Sang de votre Fils (*Stabat Mater*). Cette prière nous unit à Marie au pied de la croix, pour lui demander de souffrir de nos plaies comme si elles étaient celles de Jésus. D'être enivré de sa croix; enfin, d'avoir soif du Sang de Jésus, c'est-à-dire de boire à son calice d'amertume.

Je suis attaché à la croix avec Jésus-Christ (Gal 2, 19). *Attaché,* c'est-à-dire fixé, immobilisé. C'est votre cas. *A la croix.* Il n'y en a qu'une, celle de Jésus, car la nôtre est choisie par lui et unie à la sienne. Jusqu'ici c'est dur, mais : *avec* Jésus-Christ,

1. 1 P 2, 21.
2. « Le fiel et le vinaigre de Jésus ont plus de douceur que le monde entier » (Sentence de saint Ignace, citée dans les *Carnets*).

c'est-à-dire à sa suite, *en sa compagnie,* et surtout *à ses intentions,* c'est-à-dire pour le salut du monde, rien que cela. Oh! que cela me paraîtra grand au ciel d'avoir été rédemption.

De même que les souffrances du Christ abondent en nous (2 Co 1, 5). C'est bien la passion du Christ qui est en moi... *Ayant part aux souffrances du Christ* (1 P 4, 13).

Mon âme est triste à en mourir (Mt 26, 38). J'ai votre mort dans l'âme.

Je crois que la souffrance ne vaut pas seulement *ex opere operantis,* mais que, comme les sacrements, en quelque mesure, elle agit *ex opere operato,* car elle est le signe qui signifie la Passion de Jésus et qui la reproduit dans ses membres.

Ce qui est dit de Notre-Seigneur dans la Passion, je veux me l'appliquer à moi : *Le Christ est tout entier dans la tête et dans le corps* (saint Augustin). Je veux revivre la Passion de Notre-Seigneur : tenez mes mains, tenez mes pieds, tenez mon corps, tenez mon cœur. *Le monde est crucifié pour moi et moi pour le monde* (Ga 6, 14) : deux crucifiés l'un en face de l'autre.

La souffrance est la nourriture de l'amour.

La souffrance est la nourriture de l'amour, elle lui est nécessaire comme le bois au feu. Dans l'amour, on ne vit pas sans douleur, dit l'Imitation. Ramassez donc toutes les brindilles de souffrances dont vos journées sont pleines et mettez-les dans le foyer de l'amour. La fumée odorante et la flamme en monteront jusqu'au trône de celui qui est devant son Père comme un Agneau immolé (Ap 5, 6).

Vous élevant un peu plus haut que les petites misères de cette vie rappelez-vous, mon enfant, qu'il faut qu'il y ait une épine dans votre existence si vous voulez, comme j'en suis sûr, vivre dans l'amour de Dieu. « Dans l'amour, on ne vit pas sans douleur », dit l'Imitation. Et, plus l'amour croît, plus il faut se préparer à soutenir de grands combats. Théoriquement, nous

le savons bien, mais en pratique, voici ce qui arrive, c'est que nous nous sentons assez forts pour accepter tous les maux, hormis le mal présent; nous en voudrions bien un autre que celui-là. Pourtant, celui-là est le meilleur, et, supporté, il vaut plus que tous les autres réunis ensemble, surtout quand il est inhérent à notre devoir d'état, parce qu'il est manifestement le mal de Dieu, celui que son infinie bonté nous a préparé de toute éternité, comme la forme austère de son amour envers nous, comme la monnaie précieuse dont on achète un poids immense de gloire. Acceptez donc vaillamment votre épine en pensant que Notre-Seigneur l'a sanctifiée d'avance au contact des siennes.

La croix la plus lourde n'est pas celle qu'on porte, mais celle qu'on traîne.

Il est certain que la manière de souffrir du Curé d'Ars : « souffrir en aimant », est un anneau enchanteur qui transforme tout, comme celui de Gygès. Il faut un peu d'expérience et de foi pour le savoir.

Les larmes...

Quel que soit le sentiment qui les provoque, regret ou tristesse, amour ou joie, les larmes ont quelque chose de sacré. Même les plus profanes portent en soi un élément de purification : le cœur humain, en les répandant s'accuse lui-même, et en s'accusant, commence de se laver.

Je n'ai de pain que mes larmes (Ps 41, 4). Les larmes, une nourriture! Il y a des chagrins qui nourrissent. Il y a des douleurs qui alimentent l'âme, et qui, au lieu de l'épuiser, la soutiennent.

Le chagrin nourrit. *Il nous a nourri d'un pain de larmes* (Ps 79, 6). *C'est là mon pain d'angoisse* (Jb 6, 7).

Dans l'angoisse, tu m'as mis au large (Ps 4, 2). *Je n'ai de pain que mes larmes, la nuit et le jour* (Ps 41, 4). C'est une

vraie nourriture; les larmes nourrissent, comme le calice de la souffrance enivre. Le chagrin met en dévotion, approche de Dieu, du Dieu crucifié surtout; tristesse si douce, dit Bossuet, qui, pour peu qu'on s'y abandonne, guérit toutes les autres. Il faut se sustenter de la souffrance et de l'humiliation.

Mystère du mal.

Les desseins de Dieu sont d'autant plus mystérieux qu'ils vont à l'encontre des nôtres. Il ne nous reste plus qu'une issue, tourner nos regards dans la direction des siens, et, comme Abraham, espérer contre l'espérance (*Espérant contre toute espérance, il crut et devint père d'une multitude de nations,* Rm 4, 18), attendre de la stérilité la fécondité, ce qui est humainement un non-sens. La foi est bien une folie. Il faut passer par ce tunnel pour trouver la Sagesse.

Il faut bien croire que Dieu n'efface que pour écrire. Mais tant que dure le coup d'éponge, la douleur est vive, parce qu'on voit tout ce qui disparaît et l'on ne voit rien de ce qui sera écrit.

Nous entendons parfois dire sur un ton de blasphème : « Si Dieu était bon, il ne permettrait pas la guerre. » C'est travestir la vérité qui est que Dieu ne permettrait pas la guerre *si nous étions bons.*

L'on pourrait croire que lorsque Dieu punit, c'est pour que nous pensions à sa justice. Non, c'est pour que nous songions à sa bonté. *Tu nous frappes pour nous apprendre à songer à ta bonté* (Sg 12, 22).

Fléau de Dieu, moisson des âmes. *L'homme animal ne perçoit pas cela* (1 Co 2, 14).

Temps perdu, songeons-nous, que ces années passées à « battre l'air », comme parle saint Paul! Perdues, oui, pour celui qui combat *in incertum* (1 Co 9, 26), sans se conformer au plan providentiel. Mais non, mille fois non, pour le croyant avisé qui

dans le désordre apparent voit l'ordre d'en-haut, et, à travers la ligne brisée des événements, d'un bond du cœur, va droit à Dieu.

La maladie crucifie, mais elle sanctifie.

La maladie crucifie, mais elle sanctifie; elle est dure au corps, mais combien douce à l'âme! Elle isole des hommes, mais elle approche de Dieu. La maladie est un sanctuaire; elle est la cellule où Dieu voit dans le secret. Soyez donc heureuse, d'une joie sans mélange. Soyez abandonnée à tous les adorables desseins de la Providence, soyez toute renfermée dans les mains de Notre-Seigneur, pour qu'il fasse de vous tout ce qu'il voudra.

La souffrance physique semble parfois un obstacle à la sanctification. En réalité, c'est tout le contraire, et quand même elle enlèverait le côté sensible de la dévotion, elle rend d'autre part en bénéfices impondérables de mérites ce qu'elle paraissait supprimer. C'est par là que toutes choses retrouvent leur équilibre.

Sans aucun doute, la nature doit, par moments, trouver le fardeau bien crucifiant. Mais c'est alors qu'il faut regarder son crucifix et apprendre de lui que s'il y avait quelque chose de meilleur que la souffrance, Notre-Seigneur nous l'aurait enseigné. Plus on est appelé à une grâce abondante, plus on est prédestiné à la souffrance.

Que votre âme, dans un corps débile, grandisse et s'affermisse dans la parfaite charité. C'est là le beau côté de la médaille de cette vie. Soyez heureuse de votre impuissance. *Quand je suis infirme,* dit saint Paul, *c'est alors que je suis fort* (2 Co 12, 10). Et puis pensez à la richesse spirituelle qu'est la souffrance physique. Capital précieux pour votre âme, précieux pour la communauté. Il faut non seulement des « orantes », mais des « patientes », précieuses pour toute la Sainte Église. Ne me dites pas, « moi Sœur X..., une goutte d'eau dans l'océan ». Peut-être, mais goutte d'eau, ou plutôt goutte de sang qui compte, mêlée au sang du divin Rédempteur. Car c'est

la loi portée : *J'achève dans ma chair ce qui manque à la Passion du Christ.* Et l'Apôtre ajoute : *pour son Corps qui est l'Église* (Col 1, 24).

C'est suffisamment net. Faites votre oblation, renouvelez-la chaque jour, et plusieurs fois le jour. Mêlez-bien votre sang à celui de Jésus, c'est-à-dire votre volonté à la sienne. Alors, vous ne demanderez plus votre guérison. Vous ne demanderez que ce qui est le mieux, c'est-à-dire ce que Dieu veut.

Les malades sont la bénédiction des maisons religieuses, à la double condition, évidemment, que les malades soient des modèles de patience, et les garde-malades des modèles de charité.

Mon enfant, le bon Dieu est bon de vous garder la juste dose de santé suffisante pour votre tâche quotidienne, sans vous priver de la juste dose de souffrance que vos épaules peuvent porter. Le pain quotidien vous est donc octroyé, avec cette part de croix que Notre-Seigneur veut que vous portiez chaque jour, puisqu'il vous prend pour un disciple authentique.

S'oublier, au point de « souffrir sans souffrir ». C'est le moi qui fait souffrir.

Ce que je vous demande en tout cela, c'est de vous oublier à ce point de tâcher de souffrir sans souffrir. Oublions-nous. C'est ainsi qu'il faut tout prendre. Ne plus souffrir quand il s'agit de nous.

Ne pas tenir plus compte de moi que si je n'existais pas. Me répéter la formule : je n'existe plus. *Ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi* (Ga 2, 20). Ce qui me fait souffrir, ce qui me trouble, ce qui m'impressionne, c'est d'exister.

Arrivez-en à ne pas trop souffrir de quoi que ce soit. Ceux-là souffrent davantage qui ont l'âme à fleur de peau.

Je préfère que vous n'ayez pas de temps à vous. Cela vaut mieux à tous points de vue. Il ne faut pas se donner le temps

de souffrir; j'entends de cette mauvaise souffrance qui est un repliement sur soi et un broiement de toutes matières grises et noires. C'est la mauvaise tristesse dont parle saint Jacques (Jc 5, 13), et qui tue. Notre-Seigneur n'a pas connu cette forme de souffrance, mais celle qui consiste à être broyé et à être content. Non que cet autre broiement, passif et douloureux, soit agréable par lui-même, ce qui serait une contradiction, mais il l'est par le but vers lequel on le fait tendre, et le bon Dieu aimé pour lequel on le supporte.

Soyez quelqu'un qui n'existe plus. C'est un idéal qui en vaut d'autres et qu'il faut vous remettre souvent devant les yeux et surtout dans le cœur. Ce qui fait notre grand mal, c'est cette reviviscence du moi qui réapparaît sans cesse pour faire notre tourment.

La perfection est de laisser tomber, au fur et à mesure qu'elles paraissent, toutes ces excroissances de personnalité plus ou moins folles. Et cela sans autrement s'en inquiéter. Car l'inquiétude excessive est encore un rejeton de ce même chiendent. Laissez tomber doucement.

Vous me parlez de la souffrance amie. Ce n'est pas moi qui vous défendrai de l'accueillir comme telle, parce qu'elle est la croix de Jésus. Je n'ai pas le pouvoir de vous dispenser de souffrir; je l'aurais, je n'en userais pas, car ce serait vous ravir la plus divine des richesses.

Cependant, je ne voudrais pas que vous soyez triste. Souffrir et être triste, n'est pas tout un. La souffrance vient de Jésus, la tristesse est un présent du diable; j'entends la tristesse qui décourage, qui diminue les forces, qui dégoûte du devoir — c'est à ces signes qu'on la reconnaît —, qui inspire la défiance, qui porte à l'aigreur et à l'amertume, qui éloigne de ceux qui pourraient vous porter assistance. La combattre est un excellent exercice de vertu. Peut-être serions-nous parfois tentés de la considérer comme une amie, attirante comme le vide. Elle a un masque d'amitié, mais elle est capable de toutes les trahisons. Ne vous fiez pas à la sirène, et ne la confondez pas avec cette autre tristesse qui relève et encourage, celle-là, et qui, pour peu qu'on s'y abandonne, comme dit Bossuet, guérit toutes

les autres. Tristesse qui, loin d'être incompatible avec la joie, la produit.

Voilà la bonne souffrance qu'il faut aimer, dont il ne faut pas vouloir vous passer, qu'il y a lieu de traiter comme la vraie, la grande amie, celle que Notre-Seigneur réserve à ceux qu'il aime, et que saint Bernard appelle la croix couverte d'onction. Une remarque d'ordre très pratique : souvent c'est le moi qui fait souffrir, et encore, de la mauvaise souffrance qui abat. Il faut arrêter le mouvement en humiliant cette personnalité orgueilleuse.

Voir les choses en Dieu, au point d'en arriver, pour ainsi parler, à ne plus souffrir.

La joie de la Croix.

Souvenez-vous de la splendeur et de la joie enivrante de la croix.

Dans le Saint-Sacrifice, aussitôt les paroles de la Consécration, c'est-à-dire de l'Immolation, la Sainte Victime est élevée en haut. Que ce soit l'image à laquelle se conforme votre âme. Chaque douleur est une immolation, une consécration. Qu'elle soit aussi le signal d'un relèvement, d'un bond de votre âme en hauteur, dans l'abîme de l'abandon, de la confiance, de la jouissance.

Si l'hostie vivante a quelque chose à donner à la souffrance, que ce soit l'étincelle de la joie, d'une joie qui mette le feu à l'holocauste.

Comme la source jaillit limpide et fraîche des entrailles de la terre, ainsi la joie du cœur du juste : la souffrance n'est qu'à la surface[3]. La joie subsiste même quand il y a des difficultés.

3. Mgr Paulot citait auparavant dans les *Carnets* cette parole de Louis Veuillot, écrivant à sa fille religieuse et faisant allusion au sacrifice que lui était son éloignement : « La joie est dans mon âme et ne peut entrer dans mon cœur, la peine est dans mon cœur et ne peut entrer dans mon âme. »

Les difficultés sont au-dehors, la joie au-dedans. Ayez la joie, qui est le sentiment de notre adoption filiale. Il n'y en a pas d'autre, vraie, profonde, absolue, que celle-là. Et elle peut, elle doit même coexister avec la souffrance.

Saint Ignace dit : « *Religiosus nullam maerendi causam habet.* » Pourquoi ? Saint Augustin dit : « Mes biens ne sont plus au-dehors. » On peut dire aussi : mes maux ne sont plus qu'au-dehors. Donc, des maux qui ne sont plus qu'extérieurs ne doivent pas être une cause sérieuse de tristesse.

Ayez la joie la plus pure. Cela vous donnera toute force pour bien souffrir. Alors, en étant heureuse, vous sauverez des âmes.

Deux vérités d'expérience : le bonheur humain disparaît dès qu'on croit le tenir ; la souffrance disparaît dès qu'on a le courage de la supporter. Tout le monde a expérimenté la première. Malheureusement, il y en a peu qui aillent jusqu'à percer le mystère de la seconde[4].

Le règne de Dieu est paix et joie.

Réjouis-toi. C'était la formule ordinaire de salutation chez les Grecs. C'est le mot, le salut de Notre-Seigneur à l'âme fidèle.

Le règne de Dieu est paix et joie. Cela veut dire que la paix est non seulement le gage et la garantie du règne de Notre-Seigneur en notre âme, sur nos facultés, dans la direction totale de notre vie, mais aussi qu'elle est un moyen de règne, pour nous, sur toute créature. Que l'Esprit-Saint fixe vos irrésolutions dans une immobilité sereine, vous rende inaccessible à la

4. « Bien des hommes vont regarder par-dessus la haie d'épines, la contournent pendant de longs jours, et n'osent se hasarder à la traverser courageusement, afin de pénétrer dans la prairie fleurie de la beauté spirituelle. *Ils louent le fruit, voudraient l'avoir,* mais le travail les effraie, ils fuient les peines, et les rejoignent d'un autre côté » (Bienheureux Henri Suso, cité dans les *Carnets*).

tristesse, au trouble et à l'ennui, lui qui est la paix et la joie du règne de Dieu.

Jubilate in conspectu regis Domini. Jubilez sous le regard du Seigneur. Ce cri du Psaume 97 ne renferme-t-il pas tout un programme de vie spirituelle? L'optimisme : affaire de foi surtout. Nous avons, nous, une invincible aspiration à la joie de vivre, même éternellement. D'où cet opitimisme irréductible, né d'une foi robuste, qui ne doute ni de la sagesse, ni de la bonté de Dieu. Qui ne désespère de rien ni de personne.

Cultivez la joie. Elle n'a pas que du charme, elle est une vertu, ou pour parler avec plus d'exactitude théologique, un fruit du Saint-Esprit, le fruit de toutes les vertus réunies. « La joie est comme l'harmonie de toutes nos puissances avec la volonté divine. »

Se perdre dans la joie de Dieu.

Mettez la joie spirituelle au-dessus de tout, et jetez-vous vous-même en elle, comme dans un océan où l'on se retrouve parce que l'on a consenti à s'y perdre. « Entrez dans la joie de votre Maître » (Mt 25, 21). C'est bien cela et beaucoup mieux que si c'était la joie qui entrât en nous. Cela sera au ciel, évidemment : l'Océan sans limites. Sur terre, il y a des limites, mais c'est tout de même l'Océan, et l'on peut s'y laisser submerger comme le poisson dans l'eau et n'en respirer que mieux.

Il faudrait que le tréfonds de l'âme fût une joie dense, lente à se traduire extérieurement, comme le radium, mais riche et précieuse, comme lui, joie pleine, comme dit l'Écriture (*Demandez et vous recevrez, afin que votre joie soit pleine,* Jn 16, 24). Ce mot dit tant, et surtout l'inaccessibilité de cette joie à tous les facteurs dissolvants qui ont tant de prise, au contraire, sur la joie humaine qui ignore la plénitude du Saint-Esprit.

Que Notre-Seigneur vous fasse entrer de plus en plus dans la joie.

Que Notre-Seigneur vous comble d'une joie absolue, de celle qui vient seule de lui.

Que Notre-Seigneur vous donne toutes ses joies, ou, ce qui est plus substantiel, lui-même.

Que le bonheur de Dieu fasse votre unique et complet bonheur, et allez jusqu'à vous oublier dans ce total repos en lui.

Mgr PAULOT.

UN AVEC JÉSUS-CHRIST

Textes inédits de la Vénérable Mechtilde du Saint-Sacrement

Mechtilde du Saint-Sacrement (1614-1698) eut de son temps un grand rayonnement spirituel. Elle fut comme au confluent des grands courants de renouveau mystique qui travaillaient son siècle. Entrée dans l'Ordre de saint Benoît au monastère de Rambervilliers, elle en est chassée par la guerre; et Marie de Beauviller l'accueille un temps dans son abbaye de Montmartre. N'oublions pas le rôle joué alors par Benoît de Canfeld auprès de l'Abbesse. Mère Mechtilde est fortement marquée par son séjour dans cette Abbaye en pleine ferveur de réforme. Elle y noue de profondes amitiés spirituelles. Elle vouera un véritable culte à Charlotte Le Sergent, et c'est sur sa demande que Jacqueline de Blémur écrira l'abrégé de sa vie.

Elle fait un séjour en Normandie où elle se lie avec Jean de Bernière. Elle entre aussi en relation avec saint Jean Eudes. A Paris, elle fonde les Bénédictines de l'Adoration Perpétuelle et vit dans l'orbite des grands spirituels de l'époque : Monsieur Olier, Monsieur Vincent... Elle lit avidement les lettres du P. de Condren, saint Jean de la Croix, saint François de Sales. Le P. Guilloré est son directeur.

Avec ses filles, lorsqu'elle s'absente pour ses fondations, elle entretient une abondante correspondance spirituelle. Mais

aussi plusieurs dames de qualité sollicitent ses conseils. Elle dirige avec grande révérence et adresse la duchesse d'Orléans, Mme de Rochefort, qui aurait tant voulu se joindre à ses filles. Enfin son amie fidèle, la comtesse de Chateauvieux, qui contribue de ses deniers à ses fondations et se retire même auprès d'elle, rue Cassette, après la mort de son mari.

Tous ceux qui l'ont approchée sont unanimes à noter le don qu'elle avait de toucher les âmes en leur parlant des choses de Dieu. Aussi on ne se faisait pas faute de la harceler pour lui extraire lettres, billets, instructions, écrits de toutes sortes que l'on recopiait avec ferveur et dont on faisait des recueils. Ces copies n'ont cessé de se multiplier ainsi jusqu'à nos jours. On est frappé, à leur lecture, de voir comme les thèmes majeurs de la doctrine spirituelle de Mère Mechtilde se trouvent être ceux que nous redécouvrons actuellement : le baptême, le Mystère pascal, le Corps mystique. Malgré le style, la légère évolution du vocabulaire et tout ce qui nous sépare du grand siècle, on se sent plus proche d'elle que de bien des auteurs du XIX[e] siècle qui ne paraissent pas avoir une telle envergure doctrinale.

Faire le tour de sa pensée si riche demanderait bien des pages et un travail énorme, vu le nombre impressionnant d'écrits qu'elle nous a laissés. Mais nous pouvons glaner quelques textes autour de ce thème qui lui est si cher : *Nous ne faisons qu'un avec Jésus-Christ.*

Toute la doctrine spirituelle de Mère Mechtilde est établie sur les grandes bases baptismale et pascale ; elle gravite autour du Christ dans lequel nous avons été baptisés : nous avons été plongés dans sa mort, afin de ressusciter avec lui à une vie nouvelle.

Le baptême.

> Le baptême est un mystère plein de vérité dans lequel il se fait une consécration certaine des âmes à Dieu qui se les dévoue par l'onction intérieure de la grâce et la présence de son Esprit... (c'est) l'établissement d'un nouvel être et la préparation à une

nouvelle vie qui fait que saint Paul nomme le baptême une rénovation intérieure, et Jésus-Christ dans saint Jean : une naissance pure et spirituelle que Dieu opère... dans les âmes qu'il a destinées pour être ses enfants et les cohéritiers de son fils unique.

Le baptême est une consécration de nos âmes faite par Jésus-Christ à la Très Sainte Trinité... Tenez donc votre âme comme une chose non seulement sacrée mais consacrée, c'est-à-dire qui n'est plus à soi, qui est dédiée... il faut que Dieu seul règne dans son temple...

Dans votre baptême, vous recevez deux vies en Jésus : sa vie de mort et sa vie ressuscitée. Saint Paul dit : « Vous êtes morts et votre vie est cachée en Jésus. » Vous recevez une vie de mort, c'est-à-dire une crucifixion dans vos sens, dans vos passions, dans vos volontés, dans vos désirs et dans vos inclinations; bref, dans tout ce que vous êtes selon Adam. Votre baptême est une expression de la mort de Jésus en croix et de sa résurrection, il faut donc que vous y ayez rapport et union. Il faut mourir continuellement à vous-même et aux créatures : voilà le rapport à la croix. Et il faut que vous marchiez, comme dit saint Paul, « en nouveauté de vie » : c'est-à-dire qu'il faut que votre esprit soit séparé de la terre et de tout ce qui vous peut souiller. Votre baptême étant un renouvellement, aussi Jésus-Christ fait toutes choses nouvelles en vous : il vous donne un être tout nouveau et une grâce nouvelle. Vivez donc d'un cœur et d'un esprit renouvelé, faites un changement de vie.

Faire profession de Jésus-Christ.

Le baptême nous fait faire *profession de Jésus-Christ,* comme elle aime à le répéter, à la suite de saint Jean Eudes. L'Eucharistie à laquelle est ordonné le baptême, nous fait accomplir notre Pâque à la suite du Christ et en lui, la nôtre et inséparablement celle de tous les membres de son Corps, en vertu de la Communion des Saints. La *Res* du Sacrement n'est-elle pas l'édification de l'Église ?

C'est faire profession de vous-même, ô divin Jésus, c'est faire profession d'être par grâce ce que vous êtes par nature, car faire profession de Jésus-Christ c'est bien plus que de faire profession de chasteté, de pauvreté, d'obéissance, etc... c'est faire profes-

sion de la perfection dont Jésus-Christ a été parfait sur la terre. En un mot c'est faire profession de lui-même; c'est-à-dire d'être, autant qu'il vous sera possible par sa grâce, un autre lui-même par imitation de ses vertus, mais encore c'est faire profession d'être tellement unie à lui qu'il soit plus vous que vous-même. (...) Enfin c'est faire profession de la même profession que Jésus a faite au moment de son Incarnation où il se dédia si parfaitement et divinement à la pure gloire de son Père, qu'il s'est consommé pour ses intérêts. Son âme sainte en ce précieux moment se convertit tellement à Dieu par l'union hypostatique qu'elle n'en a jamais désisté. Il faut, comme vous êtes toute consacrée à Dieu par Jésus-Christ par votre baptême, que vous demeuriez unie à Dieu et que vous ne sortiez jamais de son amour et des intérêts de sa pure gloire en vous et en toutes les créatures. Jésus-Christ a parfaitement accompli cette divine profession dans tout le cours de sa sainte vie; il faut pour l'imiter et le suivre comme votre chef, que vous soyez très fidèle et que jamais vous ne désistiez de la pratique d'une si sacrée profession, il ne faut jamais faire votre propre volonté, ains prendre votre unique plaisir et contentement d'accomplir les divines volontés. (Commentaire de l'acte de baptême de saint Jean Eudes. *Royaume de Jésus,* 7e partie, § 13.)

Et faisant le chapitre à ses filles le dernier jour de l'an 1672 (tous les ans les moniales renouvellent leur profession le 1er janvier) elle commence ainsi :

Je ne vous dirai rien, mes Sœurs, sur la rénovation de vos vœux, un bon serviteur de Dieu vous en parlera aujourd'hui avec plus de grâce et de capacité que moi. Je ne trouve rien de plus important que de nous acquitter des vœux que nous avons faits à notre baptême, vœux de Jésus-Christ, et qui renferment tous les autres. Avons-nous jamais bien conçu ce que sont ces vœux ? Vivre de la vie de Jésus-Christ, de son Esprit, de ses inclinations, enfin vivre d'une vie toute sainte et toute divine. Le faisons-nous ?...

Les vœux que nous avons professés ne sont que des moyens pour parvenir à ceux que nous avons faits au baptême, auxquels on ne pense point... Nous sommes par le baptême faites enfants de Dieu qui nous adopte par grâce comme Jésus-Christ (est fils) par nature. Si nous avions l'usage de raison nous entendrions la voix du Père Éternel qui dit lorsqu'on nous fait les onctions :

Je te reçois pour mon enfant, pour ma fille, je mets en toi mon fils humanisé, afin que tu vives de sa vie et de son Esprit et que tu sois toute cachée en lui, en qui je prends toutes mes complaisances. Nous sommes ointes de la même onction que Jésus-Christ et le caractère ne s'en effacera jamais.

Admirons ce tableau du Père penché sur les fonts, recevant sa fille bien aimée, ne voyant plus en elle que son Fils en qui il se complaît, lui donnant sa Vie, son Esprit.

Assujetti par son sacrifice.

Et cette *profession de Jésus-Christ* nous fait entrer dans son Sacrifice. Un jour la comtesse de Chateauvieux posant cette question à Mère Mechtilde : « Dans le renouvellement de mon vœu de baptême, je remarque qu'on se donne à Dieu et vous me disiez l'autre jour qu'étant à Jésus-Christ en tant de manières, vous ne pouviez vous y donner derechef... », elle reçut cette magnifique réponse :

> Je crois vous avoir écrit qu'étant à Dieu, nous sommes données à Jésus-Christ et sacrifiées à lui par Jésus-Christ comme membres de son Corps mystique. Et parce que toutes choses appartiennent à Dieu, nous sommes donc nécessairement à lui, mais d'une manière ineffable, par le Sacrifice de Jésus-Christ tant en la croix que sur l'autel. Car en la croix vous y avez été crucifiée mystiquement — voyez saint Paul, ce qu'il en dit — et vous êtes morte avec lui. C'est pourquoi vous êtes obligée de vivre d'une vie de mort toute dégagée et séparée de la vie de vos sens, car *votre vie est cachée en Jésus-Christ,* comme dit l'Apôtre. Donc si votre vie est cachée en Jésus-Christ rien ne doit paraître en vous que Jésus-Christ. En un mot, vous devez mener une vie crucifiée, puisque vous l'êtes avec Jésus-Christ. Quant au sacrifice de l'autel, vous saviez comme c'est un mémorial de celui de la croix et une continuation de ce très adorable Sacrifice. Il y a cela de différence qu'il n'est plus sanglant, mais efficace et opère des effets puissants sur les âmes qui s'y appliquent et qui demeurent dans la grâce qu'il nous communique.
>
> Je crois que je vous disais cette nuit passée pourquoi je ne

pouvais plus dire : *Mon Dieu, je me donne à vous.* Si je suis donnée à Dieu par Jésus-Christ la donation n'est-elle pas parfaite ? Suis-je moins obligée d'être à Dieu ? Puisque Jésus-Christ m'y sacrifie continuellement, je ne m'en puis dédire. Cette donation n'est-elle pas plus que suffisante ? Il faut se laisser sacrifier et y acquiescer amoureusement, continuant par une disposition de soumission et de respect cette vie ou cet acte de sacrifice. Et comme vous n'étiez pas sur le Calvaire pour consentir à votre crucifiement, Notre-Seigneur veut que vous consentiez à celui de l'autel pour accomplir ce qui manque à sa Passion. De sorte que, comme son membre, vous êtes offerte au Père avec Jésus-Christ et par Jésus-Christ; et le Prêtre vous tient mystiquement entre ses mains; et vous êtes hostie en cette manière. Oh! dignité de l'état chrétien d'être faite une même chose avec Jésus-Christ, d'être crucifiée avec lui et d'être tous les jours immolée sur l'autel avec lui! Oh! admirable impuissance où la grâce chrétienne nous met, d'être séparées de Jésus, mais qui nous fait une même chose avec lui! Puisque nous faisons partie de son Corps, nous sommes donc partie de lui-même!

Dans le renouvellement de votre baptême, vous ne faites point un acte nouveau de vous donner à Dieu, mais c'est que vous renouvelez la donation et le sacrifice que Jésus-Christ a fait à la très sainte Trinité. Et c'est ce qu'on désire vous faire concevoir, afin que vous connaissiez que tous vos actes et sacrifices ne sont que des suites de ceux que Jésus-Christ a faits pour vous. Donc, renouvelez votre baptême pour vous renouveler dans le Sacrifice que Notre-Seigneur y a fait de vous. Vous ne pouvez faire un sacrifice de vous-même à Dieu plus saintement que celui que Jésus-Christ en a fait à son Père. Il le faut continuer et ne vous en retirer jamais, ains vivre actuellement dans cet esprit d'hostie; non par votre choix, mais parce que Jésus-Christ vous y assujettit par son Sacrifice. Et faisant de la sorte, vous êtes victime, non de votre volonté, mais de celle de Jésus-Christ.

Je me consacre pour eux.

Et tout cela se fait tout simplement dans la foi. C'est ce que rappelle Mechtilde à sa dirigée dans la question suivante : *Quand je veux faire ce sacrifice à Dieu de moi-même pour me*

joindre à Jésus-Christ en qualité de son membre, je me trouve dans l'embarras, reprend la comtesse.

Le sacrifice que vous faites doit être très simple, vous contentant de la pure foi qui nous apprend cette vérité : que vous et tous les chrétiens sont membres de Jésus-Christ. Il suffit de le croire sans l'éplucher.

Voici un écrit sur la communion où elle reprend les mêmes pensées et nous conduit au sommet :

Oh! quelle merveille que notre âme soit faite participante de la Consécration même que Notre-Seigneur Jésus-Christ a faite de soi à son Père!

L'âme qui communie est faite une même hostie avec Jésus-Christ et par conséquent obligée d'entrer en son Esprit et en ses obligations. La communion nous doit faire entrer dans les dispositions intérieures de Jésus-Christ mourant. (Elle) a été instituée de Dieu pour rendre les chrétiens participants des dispositions de la divine Hostie qu'ils reçoivent et les faire entrer dans les sentiments de cette sainte victime qui vient vivre en eux afin de leur faire faire la Profession qu'ils ne pouvaient pas faire eux-mêmes, d'être tout consacrés à Dieu, de vouloir être à lui inséparablement et inviolablement, sans jamais s'éloigner de l'état de leur consécration que le baptême a premièrement opéré, et qui a été renouvelé pleinement par la communion à l'Hostie sainte et sacrée qui les met en participation et en société de la même consécration par laquelle le Fils de Dieu se consacre à son Père sur l'autel et s'est consacré à lui dans le moment de son Incarnation.

Oh! quelle merveille que notre âme soit faite participante de la consécration même que Notre-Seigneur Jésus-Christ a faite de soi à son Père! Quelle merveille que nous entrions en communion de cette sainte et admirable opération! Quelle donation serait la nôtre si elle était faite dans le même esprit et dans les mêmes dispositions de Notre-Seigneur! Quelle adhérence de nous à Dieu! quel transport continuel, quelle dédicace, quel amour, quelle élévation, quelle application perpétuelle! Hélas, Dieu le désire, Dieu le veut, Dieu nous donne son Fils pour ce sujet, Dieu nous communie à l'Esprit de Jésus-Christ, à son intérieur, à sa disposition d'Hostie, à cette opération particulière de consécration à Dieu... Et pourquoi ne le ferons-nous pas ? Pourquoi

ne nous laisserons-nous point pénétrer à Jésus-Christ pour entrer en ses dispositions et en l'état intérieur dont il nous veut rendre participants.

L'état d'immolation est un état où la créature ne peut d'elle-même arriver sans la grâce de Jésus-Christ.

Remarquons comme dans ces deux textes les termes d'hostie et de victime ne sont pas employés dans le sens affadi, dévalué et presque profané qu'ils ont pris par la suite dans une certaine littérature. La Vénérable Mère s'appuie sur la doctrine de saint Paul, de saint Jean. Elle ne veut parler que de la disposition *propre à tous les chrétiens,* et loin d'inspirer un dolorisme de mauvais aloi, elle nous fait bien comprendre le sens véritable et splendide de ces mots : Dieu nous communie à la disposition d'hostie de son Fils, c'est-à-dire nous fait entrer en participation de la Consécration qu'il fait de lui-même à son Père. *Et moi, je me consacre pour eux, afin qu'eux aussi soient consacrés en vérité.* Elle n'évacue pas la croix pour cela, certes, mais tout est en place. Et tout cela *dans la pure foi que tous les chrétiens sont membres de Jésus-Christ.*

Le prochain, membre de Jésus-Christ.

La source de notre union avec nos frères sera justement ce regard de foi qui nous les révèle membres du Christ, inséparables de lui. Et c'est dans la mesure où la foi et l'amour croissent dans notre cœur, dans la mesure où nous entrons dans le Mystère ineffable de l'Adoption que nous vivons en profondeur le Mystère de la fraternité universelle. Nous voyons le Christ en tous, notre propre membre en chacun de ces *autres* qui deviennent un *enfer* dans la mesure justement où on s'en sépare, où on les sépare du Christ.

Reprenons le dialogue avec la comtesse de Chateauvieux : *Je crois être bien criminelle sur l'amitié de mon prochain...*

La charité ou l'amour du prochain marche de même pas que l'amour de Dieu, saint Jean nous l'assure. Je ne vois pas encore

cet amour établi en vous : vous êtes trop intéressée pour vous-même, trop peu désirante du règne de Dieu dans tous les cœurs, trop chiche pour les âmes. Vous les envisagez comme détachées de Jésus-Christ, ne vous souvenant pas qu'elles sont ses membres qui composent son Corps mystique. Il y a bien à travailler en vous sur ce sujet, mais à mesure que Dieu s'établira en vous, l'amour du prochain y germera et produira ses fruits. Il faut aimer votre prochain comme vous-même, c'est votre obligation mais il est bien malaisé de s'en bien acquitter si l'on n'est bien revêtue et remplie de Jésus-Christ. Car pour aimer votre prochain comme vous-même, il faut que vous le considériez membre de Jésus-Christ comme vous l'êtes, et en cette qualité, vous lui ferez par justice le même bien qu'à vous-même, puisqu'il appartient comme vous à Jésus-Christ et vos intérêts et l'amour de vous-même étant anéantis, vous n'aurez point de difficulté d'aimer votre prochain comme vous-même.

Je voudrais bien pouvoir insinuer la vraie charité qui part du cœur de Jésus-Christ et que nous devons avoir comme membres de ce chef adorable, mais le malheur est que nous ne nous regardons pas comme ses membres; nous nous retirons de cette union pour vivre en nous-mêmes et de nous-mêmes, comme personnes particulières; ce *tien,* ce *mien* fait tout le désordre. Nous ne voyons pas volontiers qu'on favorise les autres, qu'on les console; ce qui marque que nous ne sommes pas unies à notre chef. Je vous demande si la main se plaint qu'on chausse le pied trop doucement ? — point du tout! Quittons donc ce qui nous est propre pour nous unir au Sacré-Cœur de Jésus-Christ qui est notre Chef.

La liaison des membres est si étroite que l'un se ressent de la douleur de l'autre, du moins il s'efforce de le secourir. Si on se blesse au pied, aussitôt le corps se courbe, les yeux regardent, la main le touche, tous les membres (s'emploient) à le soulager et à lui donner leur assistance. Ainsi si une sœur est malade, que chacune de vous l'assiste de sa part : l'une pour l'excuser, l'autre pour prier, lui compatir, supporter ses faiblesses. C'est ce que vous devez faire. Je parle de la maladie spirituelle comme la plus importante. Allez en paix et priez les unes pour les autres (1672).

Esclaves du péché ou de Dieu.

Cette charité est le fruit en nous de la Prière du Seigneur après la cène, le fruit de la communion, le sacrement de l'Unité; et elle doit s'étendre au monde entier. Cette charité même nous dispose à mieux *devenir des Jésus-Christ* à chacune de nos communions :

C'est une maxime véritable que tout ainsi que nous traitons notre prochain nous sommes traités de Dieu. Recevez cette parole non de moi, mais de la Vérité Éternelle qui dit que nous serons mesurés de la même mesure que nous mesurons autrui.

Il est certain que si nous avons de la douceur, de la compassion et de la condescendance pour nos Sœurs, Dieu en aura pour nous. Comme au contraire si nous les contristons en quoi que ce soit, que nous n'ayons ni compassion ni douceur, Dieu nous retirera ses grâces et ses consolations. Même, remarquez cette parole terrible, par ces dispositions contraires à la charité nous nous retirons l'effet de la prière de Jésus-Christ Notre-Seigneur; car sa prière est toujours efficace et tout ce qu'il a demandé pour nous à son Père lui a été accordé. Or il lui demanda la veille de sa mort que, de même qu'il n'était qu'un avec lui, tous les siens ne fussent qu'un entre eux. C'est dire par nos actions : *Je ne veux point de la prière de Jésus-Christ* lorsque nous conservons des sentiments, même des pensées, contre la charité.

Il ne faut donc être qu'une âme et qu'un cœur. Mais quel sera ce cœur? Sera-ce le vôtre? Sera-ce le mien?... Ce sera celui de Jésus-Christ qui sera notre cœur. Vous me direz : *Pourquoi pas celui de la Sainte Mère de Dieu*... — c'est parce qu'elle n'en a point d'autre que celui de son Fils...

(Nous devons) embrasser tout le monde en cette union de charité de Jésus-Christ. N'est-ce pas ce qu'il prétend par la sainte communion que nous recevons si souvent, et se peut-il faire qu'après tant de communions nous ayons d'autres inclinations que celles de Jésus-Christ ? Il est certain que si nous nous disposions par la charité même à le recevoir, il nous communiquerait toutes ses inclinations...

Il faut mourir si nous voulons entrer dans les dispositions de Jésus-Christ en ce divin Sacrement et devenir des Jésus-Christ. C'est ce qu'il prétend. Oh, qui concevra le bonheur d'une âme

ainsi devenue Jésus-Christ! il est ineffable, elle est dans la liberté des enfants de Dieu. Vous me direz : *Mais quoi ? vous me parlez d'une joie et d'une liberté toute divine, cependant il faut toujours se renoncer et mourir sans cesse ?* Oui, mes Sœurs, on n'y arrive que par là. Les commencements en sont difficiles, on y trouve de l'amertume, mais le progrès en est suave. Aimez-vous mieux être esclave du péché et des créatures que de Dieu ? Il y en a qui me diront : *Je n'aime rien, je n'ai aucune attache aux créatures,* et cependant fouillez ces cœurs, vous les verrez tout remplis de l'amour d'eux-mêmes. Il ne faut pas nous flatter que nous n'aimons rien, nos cœurs sont faits pour aimer et ils ne sauraient vivre sans amour. Il faut donc renoncer à nous-mêmes et à l'amour de notre propre esprit pour n'aimer que par la charité de Jésus-Christ. Si vous faites ainsi, je vous promets que vous deviendrez des Jésus-Christ. (*De l'excellence de la charité.*)

Séparez-vous de vous-mêmes avec joie.

Chaque communion, comme chaque messe, est le moment où nous vivons le plus intensément notre appartenance au Corps mystique. Mère Mechtilde avait certainement lu et médité ce passage d'une lettre de Condren : ... *Vous devez donc vous souvenir que le sacrifice que vous offrez n'est pas solitairement le sacrifice du Fils de Dieu, mais du chef et des membres, de Jésus-Christ accompli qui contient son Église : car il lui communique sa prêtrise et elle s'offre avec lui et lui avec elle. Vous n'êtes donc pas à l'autel membre de Jésus-Christ seulement, mais aussi de la Sainte Vierge, de tous les Saints et Saintes qui sont au ciel et de tous les fidèles qui sont sur la terre. Vous devez donc vous oublier vous-même pour être ce qu'ils sont et offrir en leur nom et en leur personne aussi bien qu'en leur intention et en leur esprit, et être à l'autel en esprit ce qu'ils sont et cesser d'y être vous-même.* Et elle écrit à la comtesse de Chateauvieux sur la Communion, moment privilégié où chaque chrétien exerce son *sacerdoce baptismal* :

> Communiez toujours fort humblement, non pour vous mais pour Jésus-Christ, pour sa gloire, pour les intérêts de son hon-

neur en la terre, pour le bien de son Église et des âmes qui sont à lui. Vous êtes membre de Notre-Seigneur, de sa très sainte Mère et de tous les saints. Vous devez en cette qualité faire ce qu'ils ont fait, ce qu'ils veulent faire pour vous et ce qu'ils feraient et croiraient devoir faire à la gloire de Dieu et au bien de son Église, s'ils étaient sur la terre. Il faut que vous soyez en eux pour communier et que vous communiez dans leur esprit comme eux vivant en vous et ayant droit d'user de vous plus que vous, qui devez, comme pécheresse, estimer que vous n'avez point de droit en vous-même; que tout ce que vous êtes est confisqué à Jésus-Christ et aux siens; et que vous devez être à eux pour tout ce qu'ils veulent, renonçant à vos volontés pour vivre dans la leur, à votre esprit pour vivre dans le leur, et vous devez vous donner à eux pour vivre ainsi. Séparez-vous de vous-même pour cet effet et ne vous accoutumez point à le faire avec peine; faites-le avec joie et gaîté, vous donnant à Dieu pour cela.

Tout ce que vous êtes est confisqué à Jésus-Christ et aux siens.

Retenons cette dernière phrase qui nous montre jusqu'où va ce don total de nous-mêmes au Christ et à ses membres. Que nous sommes loin des conceptions *rétrécies* de la piété individualiste! C'est aussi vaste que le Mystère de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Église.

Prier en foi.

Mais ce n'est pas seulement dans notre vie sacramentelle et dans nos rapports quotidiens avec le prochain que Mère Mechtilde nous met en face du Mystère de l'Église. Nous le retrouvons dans notre vie de prière, non seulement la prière liturgique, c'est tout naturel, mais la prière la plus secrète et la plus silencieuse. Elle n'est jamais séparée de l'intercession de l'Église. C'est tout le Corps qui reçoit la grâce quand un membre l'appelle et s'y ouvre selon sa capacité. Voici encore une instruction à la comtesse de Chateauvieux sur la prière *en foi* :

... Apprenez donc à prier en foi, sans raisonner dans votre esprit. Qu'est-ce que prier en foi ? C'est prier en silence, se con-

tentant d'exposer ses besoins à Notre-Seigneur, ou ceux de son prochain, et demeurer dans une ferme confiance en sa bonté, qu'il y donnera les remèdes nécessaires, bref que sa charité éternelle y pourvoira, remettant de la sorte toutes choses amoureusement entre les mains de Dieu. Il en prendra soin infailliblement et nous donnera et à notre prochain ce qui nous est nécessaire. Une âme qui marche dans la voie où Dieu vous a fait l'honneur de vous appeler ne doit plus avoir de choix ni de volonté pour elle ni pour son prochain, et toute sa complaisance doit être de voir le bon plaisir de Dieu accompli... Pour l'ordinaire, priez en silence, comme je vous viens de dire, et assurez-vous que ce silence crie bien haut, qu'il pénètre les cieux et va jusqu'au cœur de Jésus-Christ. Priez donc de cette sorte.

Comment donc est-ce que vous satisferez aux obligations que vous avez de prier pour l'Église, pour les morts, pour les pécheurs, bref pour beaucoup de choses que l'on vous recommande actuellement ? Je vous ai dit autrefois que comme chrétienne vous êtes membre de Jésus-Christ et que vous faites partie de son Corps mystique qui est l'Église. Vous ne pouvez vous en séparer qu'en renonçant à Jésus-Christ et à votre baptême. Vous voilà donc éternellement liée à l'Église, et dans cette union vous entrez nécessairement dans toutes ses intentions, bien que vous n'y soyez pas actuellement appliquée, et c'est une impuissance d'être autrement. Donc vous priez avec l'Église, pour l'Église et pour ses intentions; et vous n'avez qu'à vous renouveler une fois le mois ou une fois l'année, disant à Notre-Seigneur que vous vous renouvelez dans tous les intérêts et intentions de votre Sainte Mère l'Église pour le temps et pour l'éternité, selon ses desseins et les obligations où le baptême vous assujettit, et que vous désirez avoir une intention éternelle à cet effet. Cela suffit une fois pour toute votre vie, si vous ne veniez à sortir de la sainte société des fidèles... Souvenez-vous que vous n'êtes point à vous et que vous êtes dans l'impuissance de disposer de vous en aucune manière, ni pour peu que ce soit; mais ayez la volonté de faire ce que Dieu veut que vous fassiez sans même le connaître. L'union que vous avez avec la très sainte volonté de Dieu vous fait faire beaucoup de choses en Dieu qui lui sont agréables et que vous ne voyez point... Soyez toujours simplifiée devant Dieu avec intention d'y être et d'y prier selon ses desseins; voilà une bonne et sainte disposition de prière.

Dieu vous a fait l'honneur de vous appeler.

Voilà de quoi nous mettre *au large*. Mais qu'on ne s'y trompe pas, ce n'est pas un conseil de paresse ; on n'y parvient pas du premier coup. *Une âme qui marche dans la voie où Dieu vous a fait l'* « *honneur de vous appeler* », écrit Mère Mechtilde. Ces mots ne laissent aucun doute : la comtesse a déjà fait quelques pas sur le chemin de la perfection. Cette prière silencieuse, obscure, est extrêmement dépouillante : il faut être totalement livré à la volonté de Dieu. C'est alors qu'on fait beaucoup de choses en Dieu qui lui sont agréables et que nous ne voyons pas.

Pour nous, nous ne savons pas ce qu'il nous faut demander, mais l'Esprit vient en aide à notre faiblesse et supplie pour nous par des gémissements ineffables ; et nous savons qu'il prie selon Dieu en faveur des saints. Nous voilà revenus au Sein de la Trinité, mais inséparables de tous nos frères, dans notre prière et la célébration de notre culte, de notre Sacrifice.

LE CHRIST AGNEAU PASCAL

J'ai désiré avec ardeur manger cette Pâque avec vous avant de souffrir (22, 15)[1]. Voilà l'introduction que donne Luc au récit de l'institution. Qu'est au juste pour un Juif cette « Pâque » ? Pour le comprendre, il faut se reporter à Ex 12, 1-11 et à ses textes parallèles. C'est une fête du printemps, mise en relation avec la sortie d'Égypte. Le 10 du mois de Nisan, on achètera une tête de petit bétail. La bête sera égorgée le 14 au soir. On la mangera dans la nuit, rôtie au feu avec des azymes et des herbes amères. (Le sang sur les montants et le linteau de la porte fera échapper au fléau destructeur.) Chaque fois qu'on la renouvellera, cette célébration sera associée à la sortie d'Égypte et à la protection toute spéciale contre la colère de Dieu, par le sang de la bête immolée.

1. Bibliographie : W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie, sacrement et sacrifice*, Gembloux et Paris, 1931. — A. Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris, 1957. (Plusieurs parties de ce livre avaient paru d'abord en articles.) — E. Vogt, *Une lumière nouvelle sur la semaine de la Passion*, dans *Christus*, n° 11, 1956, pp. 413-421. (A propos de l'article de A. Jaubert paru dans la *Revue de l'histoire des religions*, d'octobre-décembre 1954, pp. 140-173, repris dans le volume susdit.) — D. Barthélemy, *Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumrân*, dans la *Revue biblique*, 1952, t. 59, pp. 199-203. — J. Delorme, *La Cène et la Pâque dans le Nouveau Testament*, dans *Lumière et Vie*, n° 31, février 1957, pp. 9-41; *Jésus a-t-il pris la dernière Cène le mardi soir ?* dans *L'Ami du clergé*, 4 et 11 avril 1957. — P. Benoit, Compte rendu critique du livre de A. Jaubert, dans *Revue biblique*, 1958, t. 65, pp. 590-594. — J. Jeremias (protestant), *Die Abendmahlworte Jesu*, 2e édition, Göttingen, 1949. — En traduction anglaise : *The Eucharistic Words of Jesus*, Oxford, 1955.

Selon saint Luc, le dernier repas de Jésus fut un repas pascal. On perçoit toute l'importance théologique de ce fait. L'institution eucharistique doit donc être comprise dans la grande tradition pascale de l'Ancien Testament. Si le sens même des affirmations de saint Luc ne peut faire aucun doute en la matière, il n'en reste pas moins que la question du fait en lui-même reste controversée. Avant d'aller plus loin, il nous faut donner un bref aperçu de l'état des recherches sur ce problème.

Le dernier repas du Christ fut-il un repas pascal ?

Jusqu'à présent cette question reste sans solution unanimement acceptée. Dans une bibliographie complète de la question : les auteurs qui répondent négativement sont presque aussi nombreux que ceux qui répondent affirmativement[2]. Examinons le problème en deux temps. Voyons d'abord comment le problème s'est toujours posé jusqu'au moment où est intervenue la nouvelle hypothèse de Mlle Jaubert, puis nous verrons comment la solution proposée par elle nous invite à poser autrement le problème.

Les arguments en faveur du caractère pascal de la dernière Cène.

Ces arguments sont pris dans les Synoptiques[3]. La veille de sa mort Jésus a célébré la Pâque juive. Il envoie ses disciples la préparer (Mc 14, 12 ss.). Les disciples font ce qui est prescrit et préparent la Pâque (Mc 14, 16). Luc qualifie expressément le repas de Pâques (Lc 22, 15). On était au premier jour des azymes où l'on immolait la Pâque (Mc 14, 12 ss.). Habituellement c'était le lendemain du jour où l'on immolait la Pâque qui était considéré comme le premier jour des azymes, soit donc le 15 Nisan. Mais l'usage des Synoptiques (premier jour des azy-

2. Voir par exemple la bibliographie de Jeremias.
3. Cf. Goossens, pp. 111 ss.

mes = 14 Nisan) est loin d'être exceptionnel. En tout cas pas de doute possible sur l'identification des deux fêtes chez les Synoptiques. Mc 14, 12, est on ne peut plus clair : *Comme la Loi prescrivait de faire disparaître des maisons tout levain le 14 Nisan et de manger la Pâque avec des pains non fermentés, le 14 Nisan pouvait être appelé « le premier jour des azymes* [4] ».

Les arguments contre le caractère pascal.

Ces arguments sont tirés en ordre principal des données chronologiques de saint Jean. Pour saint Jean comme pour les synoptiques, Jésus est mort un vendredi. Mc 15, 42 : *Et le soir étant déjà venu, comme c'était la « Parascève », c'est-à-dire la veille du sabbat, Joseph d'Arimathie* (...) *eut le courage de pénétrer auprès de Pilate.* Jn 19, 31 : *Les Juifs donc, comme c'était la Parascève, afin que les corps ne demeurassent pas sur la croix pendant le sabbat* (...), *demandèrent à Pilate qu'on leur rompît...* Il célébra donc la Cène la veille, c'est-à-dire le jeudi. Pour les Synoptiques ce jeudi était le 14 Nisan et le vendredi le 15. Il n'en va pas de même pour saint Jean. Pour lui, en effet, il s'agirait respectivement du 13 et 14 Nisan : — le récit du dernier repas de Jésus est introduit par : *Avant la fête de Pâques...* (Jn 13, 1); Judas sort, les disciples croient qu'il va acheter quelque chose *en vue de la fête* (Jn 13, 29); — le lendemain, par crainte de se souiller et de ne pas pouvoir manger la Pâque, les Juifs n'entrent pas chez Pilate (Jn 18, 28), on était d'ailleurs à la *Parascève de la Pâque* (Jn 19, 14); — le lendemain était un sabbat exceptionnel, ce qui laisse entendre que c'était en même temps le premier jour des azymes : *car c'était un grand jour que ce sabbat* (Jn 19, 31); — enfin Jésus est pour l'évangéliste le véritable agneau pascal : les soldats ne lui ont pas rompu les jambes afin que se réalisât la parole de l'Écriture : *Aucun os ne lui sera brisé* (Jn 19, 33-36); le symbolisme est plus parfait si Jésus est mort au moment où l'on immolait les agneaux de la

4. Goossens, p. 113.

Pâque, c'est-à-dire le 14 Nisan[5]. — Tous ces arguments sont valables. Mais c'est le troisième qui est le plus important.

Y a-t-il moyen de résoudre cette difficulté ? Et comment ?

On a tenté de ramener les Synoptiques à saint Jean, ou saint Jean aux Synoptiques. Ces essais font violence aux textes. *Il ne reste qu'à reconnaître l'existence de chronologies différentes*[6]. Mais cette coexistence de deux chronologies n'est possible que si nous admettons deux calendriers différents. Alors que le Christ serait mort le 14 Nisan selon le calendrier officiel (celui de Jean), le petit groupe de ses disciples pouvait déjà avoir célébré le 14 Nisan selon un calendrier palestinien spécial. *A priori* ce n'est pas invraisemblable. (Aujourd'hui encore la fête de Pâques est célébrée selon deux calendriers, le calendrier julien et le calendrier grégorien [depuis 1582, Grégoire XIII]; ceux qui la célèbrent selon le premier placent la fête douze jours plus tard.) Aussi différentes hypothèses ont été échafaudées pour expliquer comment certains Juifs ayant commencé le mois un jour plus tôt que les autres pouvaient avoir mangé la Pâque un jour plus tôt également. Mais ces hypothèses, dont les bases sont pratiquement inexistantes, risquent d'être considérées comme des suppositions gratuites.

Jésus a-t-il utilisé le calendrier de Qumran ?

Le dépouillement des textes de Qumrân nous fait quitter le terrain des pures conjectures (sans toutefois nous donner de certitude), et nous invite à poser autrement le problème.

Beaucoup d'éléments nous permettent d'affirmer que les Juifs de Qumrân se servaient du calendrier que nous connaissons par

5. Goossens, p. 114.
6. Goossens, p. 121.

les documents juifs du IIe siècle avant Jésus-Christ, par le *premier Livre d'Hénoch* et le *Livre des Jubilés*.

Or, selon ce calendrier juif ancien de 364 jours (exactement 52 semaines : 4 saisons de 13 semaines, ou 3 mois), les mêmes dates du mois tombent nécessairement les mêmes jours de la semaine. Le P. Barthélemy ayant montré que le début de l'année selon le calendrier ancien tombait toujours un mercredi, le 14 Nisan, quatorzième jour du premier mois (voir Ex 12, 1-6) était nécessairement un mardi.

Est-il vraisemblable que le Christ ait célébré la Pâque selon ce calendrier? Mlle Jaubert répond affirmativement. Il y a des indices *prouvant que ce calendrier n'était pas seulement en usage à Qumrân du temps du Christ, mais qu'on s'en servait déjà dans plusieurs livres de l'Ancien Testament. Il avait donc atteint déjà, du temps de Jésus, un âge vénérable. Les Galiléens s'en servaient-ils aussi? Toujours est-il que Jésus pouvait très bien l'utiliser pour un motif spécial. Or, un tel motif existait en effet : Jésus savait qu'il mourrait le vendredi, le 14 du premier mois, jour de la Pâque du calendrier officiel, mais il voulait célébrer une fois encore ce rite qui le concernait, et il voulait le faire à un jour légal, avant de l'accomplir par sa mort*[7].

Bref, dans cette perspective Jésus aurait mangé l'agneau pascal au jour prévu dans le calendrier ancien et serait mort au jour prévu pour la célébration pascale par le calendrier officiel. On voit que cette hypothèse renouvelle la problématique. Jusqu'à présent on se contentait de se demander : le 14 Nisan était-il un jeudi (Synoptique) ou un vendredi (Jn)? On restait dans ce cercle. La nouvelle hypothèse répartit les événements de la passion sur trois jours, du mardi soir au vendredi à la neuvième heure.

Quelques appuis de cette nouvelle hypothèse :

— Les évangiles laissent l'impression que la cène a eu lieu le jeudi soir, mais en fait ils ne le disent nulle part. Il y a au

7. Vogt, pp. 415-416 (résumant la pensée de A. Jaubert).

contraire plusieurs indices en faveur d'une passion sur plusieurs jours. On verra en fin du volume de Jaubert la répartition proposée.

— *L'ensemble de la tradition chrétienne a fait tenir jusqu'ici tous les événements de la passion de Jésus dans le cours d'une nuit et d'une matinée, mais il faut reconnaître qu'une telle compression des faits n'est guère satisfaisante pour l'esprit. Encore cette solution n'est-elle viable qu'en « sollicitant » le texte de Marc qui montre Jésus en croix à 9 heures du matin*[8]. *On ne voit pas, en effet, comment en quelques heures tant d'événements ont pu se passer. Selon l'hypothèse nouvelle, la matinée du vendredi « est remplie par l'interrogatoire de Pilate, par la flagellation, les outrages et le chemin de croix*[9] ».

— Si l'on considère l'histoire de la liturgie, il n'y a pas de tradition ancienne fixant le repas pascal au jeudi soir, alors qu'il existe une tradition patristique qui, au IIe siècle déjà, plaçait la Cène au mardi soir. On en trouve des témoignages dans la Didascalie, dans saint Victorin de Pétau [† 304] et dans saint Épiphane († 403). Il est intéressant de rapprocher ceci de saint Paul qui dit bien : *dans la nuit où il fut livré* (I Co 11, 23) (et non pas *dans la nuit avant sa mort,* alors que le verset 26 l'y invitait un peu : *vous annoncerez la mort du Seigneur*). De même le canon de la messe dit : *Pridie quam pateretur,* ce qui n'est pas nécessairement la veille de la mort.

Quelques réserves :

L'hypothèse de Mlle Jaubert est trop neuve pour qu'on en voie dès à présent toutes les difficultés. Il faut reconnaître qu'elle permet de mieux rendre compte de l'ensemble des données néotestamentaires. Toutefois signalons ici deux remarques faites par J. Delorme[10] :

— *Dans quelle mesure le calendrier des Jubilés était-il pra-*

8. Jaubert, p. 118.
9. Vogt, p. 418.
10. Delorme, p. 39.

tiqué en dehors de la Communauté de l'Alliance et des Esséniens ? Jésus était trop différent d'eux pour que l'adoption par lui, à l'occasion de leur calendrier, aille de soi...

— *Le dernier repas pascal de Jésus avec ses disciples a-t-il été avec ou sans agneau ? A une autre date que celle du sacerdoce officiel, l'immolation de l'agneau était-elle possible au temple ?*

Dans son compte rendu de la *Revue biblique*, le P. Benoît discute plusieurs des arguments de Mlle Jaubert :

— Quelle est la valeur de l'argument liturgique ? La tradition liturgique serait-elle basée sur une tradition historique ? Le P. Benoît croit que c'est le contraire qui s'est passé. Nous serions en présence d'une déduction historique à partir d'une tradition liturgique. *L'intention de la Didascalie est aussi manifeste que son genre littéraire : il s'agit dans ce passage, non de raconter l'histoire, mais de justifier par l'histoire un usage rituel, le jeûne du mercredi et du vendredi. Cet usage, nous le connaissons déjà comme dans sa première source par la Didachè*, VIII, 1, *où il est prescrit sans aucune référence à la Passion et ne se justifie que par l'intention de ne pas jeûner aux mêmes jours que les « hypocrites », c'est-à-dire les Pharisiens ou en général le judaïsme officiel. C'est cet usage que la Didascalie inculque à son tour en s'efforçant de là justifier davantage*[11]. Le jeûne du mercredi et du vendredi est au premier plan, nullement la fidélité à une chronologie quelconque de la Passion.

— Les événements de la Passion ont-ils pu tenir en un si petit nombre d'heures ? *La chronologie évangélique est bien plausible, si d'une part on l'apprécie avec une sage critique, et si d'autre part on se rappelle que les adversaires de Jésus ont mené son affaire le plus rapidement possible. De ce point de vue les trois jours que s'accorde la chronologie de Mlle Jaubert paraissent moins satisfaisants : Jésus avait bien des sympathisants,*

11. Benoit, p. 591.

dont les chefs juifs craignaient les réactions ; il eût été maladroit de laisser les choses traîner en longueur. Si les douze heures de la chronologie traditionnelle paraissent trop remplies, les trois jours de la chronologie nouvelle semblent en revanche bien vides [12].

Il n'est pas davantage vraisemblable que Jésus ait célébré la Pâque à la date des cercles apparentés à Qumrân. *Il est bien difficile d'établir que Jésus a subi personnellement l'influence des milieux esséniens* [13]. Aussi le P. Benoît tient-il pour la célébration de la dernière Cène au soir du jeudi. *Le seul gauchissement de la tradition synoptique aura été de donner un caractère pleinement pascal à ce qui n'a pu être en réalité qu'une évocation anticipée de la Pâque du lendemain, avec l'institution d'un rite nouveau destiné à la remplacer; gauchissement qu'explique assez l'origine liturgique du récit et qui rejoint la vérité théologique* [14].

La présentation des faits par saint Jean. Sa portée symbolique

Si nous insistons tellement sur le caractère pascal du dernier repas de Jésus, c'est parce que c'est la façon des Synoptiques d'insinuer que Jésus est l'agneau pascal. Au-delà des faits rapportés nous devons atteindre chaque fois leur portée théologique.

Toutefois Jean nous donne le même enseignement

sous une autre forme [15]. Dans la relation des événements de la Passion selon le 4e évangile, la crucifixion du Christ coïncide avec l'immolation des agneaux pour la pâque. (Ces animaux

12. Benoit, p. 593.
13. Benoit, p. 594.
14. Benoit, p. 593.
15. Cf. Jeremias, p. 56 de la traduction anglaise.

étaient tués dans l'après-midi du 14 Nisan.) Pendant que des centaines et des milliers d'agneaux étaient égorgés dans le Temple, le véritable agneau pascal mourait hors des murs de la ville, ce véritable agneau pascal dont, selon la volonté de Dieu, aucun os ne pouvait être rompu (Jn 19, 36; voir Ex 12, 46 : *Vous ne romprez, non plus, aucun os de la victime.* Également Ex 12, 10 selon les LXX : *On n'en brisera pas un os.* Ainsi que Nb 9, 12 : *Rien n'en devra rester au matin, ils n'en briseront pas un os.*)

La comparaison de Jésus avec l'agneau pascal est très ancienne.

I Co 5, 7 : *Purifiez-vous du vieux levain pour être une pâte nouvelle, puisque vous êtes des azymes. Car notre pâque, le Christ, a été immolé. Célébrons donc la fête, non avec du vieux levain, ni un levain de malice et de perversité, mais avec des azymes de pureté et de vérité.* (Paul se met entièrement dans la perspective pascale : l'agneau immolé, commence la fête des azymes, sept jours durant les Juifs mangeaient du pain non levé. D'où nécessité de faire disparaître le levain des maisons. Comme *le ferment était tenu pour un principe de corruption,* on comprend très bien le raisonnement de Paul : l'agneau est immolé (= le Christ), vous êtes au régime des azymes, abandonnez donc la corruption morale.)

I P 1, 19 : *Sachez que ce n'est par rien de corruptible, argent ou or, que vous avez été affranchis de la vaine conduite héritée de vos pères, mais par un sang précieux, comme d'un agneau sans reproche et sans tache, le Christ.*

Ap 5, 6-12; 12, 11 : Tout le thème de l'agneau égorgé. Jn 1, 29, 36 : *Voici l'agneau de Dieu, qui ôte le péché du monde; Voici l'agneau de Dieu.* (Les deux thèmes du serviteur agneau expiatoire et de l'agneau pascal sont ici combinés.) Dans la façon dont il argumente dans I Co 5, 7, Paul montre qu'il suppose cette comparaison connue de ses lecteurs. Cette connaissance est d'autant plus remarquable qu'il s'agit d'une allégorisation de rites juifs dans une église d'origine païenne en masse. Dans

cette comparaison, il faut voir vraisemblablement une formule de la Passa-Haggadha des premiers chrétiens.

C'est finalement l'intention théologique profonde qui permet d'harmoniser les différents récits du dernier repas de Jésus et de la Passion. C'est l'identification de Jésus avec l'agneau pascal qui est ici le donné fondamental.

J. Hilgers.

LES PROBLÈMES DU BRÉVIAIRE AUJOURD'HUI

I. Données de l'histoire*

Un village comme beaucoup d'autres. Un samedi comme beaucoup d'autres. Si vous entrez au presbytère au début de l'après-midi, vous y trouverez M. le Curé en train de réciter un office qui s'appelle Matines; s'il n'avait quelque respect humain, il vous avouerait qu'il ne saisit que des bribes de cette homélie de saint Ambroise du troisième nocturne; il se console évidemment en pensant que presque tous ses confrères dans le doyenné sont dans le même cas que lui, mais il se demande aussi quel profit chacun en retire, tant pour son usage personnel que pour l'enseignement qu'il devra donner le lendemain aux fidèles; et si par bonheur il entrevoit le sens de sa lecture, il est interrompu au bout d'une demi-colonne par un répons qui lui fait perdre le fil du discours; malgré toute son application, malgré toute sa bonne volonté, malgré la bénédiction qu'il se donne lui-même avant chaque leçon, il a fort peu de chances de garder quelque souvenir de sa lecture.

* Cette étude sur les problèmes du bréviaire se poursuivra dans le prochain numéro de la Revue.

Difficultés venant de la langue, de la répartition des heures, de la structure même de l'office, voilà les obstacles les plus visibles auxquels se heurte aujourd'hui le prêtre dans la récitation du bréviaire. D'autres difficultés, moins apparentes mais non moins graves, viennent de la divergence entre la mentalité poétique, contemplative, désintéressée, que suppose la célébration de l'office divin, et le comportement cartésien et pragmatique qui est commun à la plupart des Occidentaux. Pour résumer d'un mot ces difficultés, dont chacun a l'expérience et sur lesquelles nous reviendrons plus loin, disons que le bréviaire paraît inadapté à l'homme du XX^e^ siècle, inadapté à sa mentalité, à sa formation, à ses besoins, à son rythme de vie.

Il serait naïf et illusoire de penser que toutes ces difficultés disparaîtront comme par enchantement grâce à un décret de Rome. De fait, si certaines d'entre elles ne peuvent trouver une solution durable que dans une réforme du bréviaire dont on a quelques raisons de croire qu'elle sera un des fruits du prochain Concile, d'autres n'ont leur solution adéquate que dans une réforme éclairée et courageuse de nous-mêmes. La présente étude voudrait, en recourant aux données de l'histoire, de la théologie et de l'expérience contemporaine, mettre en lumière les problèmes qui se posent et indiquer dans la mesure du possible de quel côté leur solution peut être cherchée.

Le recours à l'histoire s'impose pour expliquer la situation actuelle et pour faire le départ entre les lois constantes de la prière de l'Église et certaines règles qui répondent à telles ou telles conditions de fait et peuvent varier avec elles. Le recours à la théologie s'avère indispensable pour nous rappeler ce qu'est l'office divin et quel rôle il tient dans la vie de l'Église, dans l'ensemble des relations entre Dieu et les hommes. Enfin un assez large recours à l'expérience quotidienne des usagers doit permettre de confronter les résultats de l'enquête historique et théologique avec les réactions et les nécessités pastorales ; dans ce but, un questionnaire a été proposé à un certain nombre de prêtres, représentant les milieux les plus divers, de l'évêque au professeur de collège et du curé de campagne au vicaire de banlieue parisienne ; les réponses qu'ils ont bien voulu donner seront citées abondamment dans la troisième partie de cette étude.

★

Notre propos n'est pas de retracer ici ni même de résumer l'histoire de la formation et de l'évolution de l'office divin, mais de dégager les leçons que comporte cette histoire en rappelant dans quelles conditions et sous quelles influences l'office romain a pris sa physionomie actuelle.

Office monastique et office ecclésiastique

Chez les moines, l'office apparaît d'abord comme destiné à marquer les temps forts d'une prière qui se voudrait continuelle. De fait, lorsque les premiers ascètes se retirent au désert, leur idéal est la prière incessante recommandée par saint Paul. Puis, l'érémitisme originel se tempérant d'un certain cénobitisme, les moines prennent l'habitude de se réunir au moins deux fois par jour pour une prière conventuelle : ainsi, d'après Cassien, il y a en Égypte au IV^e^ siècle deux synaxes quotidiennes, l'une le soir, l'autre à la fin de la nuit (*Institutions,* II, 14); la journée ne comporte pas d'autre office, mais chacun dans sa cellule médite continuellement le psautier ou d'autres livres de la Bible (*Inst.,* III, 2). Là où l'organisation cénobitique est plus accentuée, comme en Palestine et en Asie Mineure, les législateurs donnent une place de plus en plus grande à la prière commune, et multiplient les *heures* liturgiques. L'office divin ne se substitue pas à l'oraison solitaire, mais il marque les temps forts d'une vie toute consacrée à l'entretien avec Dieu. Il occupe la meilleure part dans la journée du moine. A la limite on aboutira à la *laus perennis,* c'est-à-dire à la louange divine ininterrompue, assurée chaque jour par trois équipes de moines qui se relaient à l'église.

Cet office monastique se présente avant tout comme une méditation des psaumes. Les temps héoriques ont connu des moines qui récitaient chaque jour le psautier intégral. Mais assez vite la discrétion a modéré cette boulimie, et Cassien insiste pour que les psaumes soient assimilés et non avalés : *Ce n'est pas dans la*

multitude des versets qu'ils se plaisent, écrit-il des moines égyptiens, *mais dans l'intelligence que leur âme en conçoit... Ils regardent comme plus utile de chanter dix versets en les comprenant, que tout un psaume avec la confusion de l'esprit* (*Inst.,* II, 11). Les moines réciteront donc le psautier en une semaine et non plus en un jour, mais ils n'en continueront pas moins à faire des psaumes, et de tous les psaumes, leur méditation constante et l'essentiel de leur prière.

Notons enfin qu'en dépit de sa célébration conventuelle, l'office garde des origines érémitiques du monachisme, et de la structure naturellement érémitique du monachisme, un certain caractère privé : chaque moine, en tant que tel, doit s'en acquitter, même s'il est aux champs ou en voyage. Cette règle se retrouve chez tous les législateurs monastiques, chez saint Pacôme ou saint Basile aussi bien que chez saint Benoît. Pour un moine, ce n'est donc pas l'appartenance à une communauté qui fonde l'obligation de l'œuvre de Dieu, mais sa vocation même d'homme de Dieu.

Si chaque moine est astreint personnellement à la célébration de l'office, il n'en va pas de même des clercs. Pour ceux-ci, il n'y a pas d'autre forme de prière liturgique que la participation à un office qui est essentiellement celui de telle Église locale. L'office ecclésiastique se présente en effet comme la prière publique et quotidienne non seulement du clergé groupé autour de son évêque, mais de toute la communauté chrétienne. Les clercs dirigent cette prière publique, et y prennent évidemment une grande part, mais on ne peut dire qu'ils soient députés à cette prière au nom du peuple chrétien. La louange divine est une fonction de chaque Église, non un office personnel incombant à tel ou tel de ses membres.

Cette prière liturgique qui réunit chaque jour une partie de la communauté a lieu aux deux heures consacrées par une tradition bien plus ancienne que le christianisme : au commencement de la journée et à la tombée de la nuit. Il n'est pas question de convoquer les fidèles à l'église sept ou huit fois par jour, mais il semble possible et normal que matin et soir une fraction au moins de la communauté se rassemble pour louer Dieu et écoute

la Parole. Pourquoi une telle pratique nous paraîtrait-elle extraordinaire, alors qu'aujourd'hui, dans bien des paroisses, la messe du matin ou du soir peut réunir chaque jour plusieurs dizaines de fidèles ?

Prière communautaire et populaire, l'office ecclésiastique est bâti de façon à ce qu'y participent tous les membres de l'assemblée. Il comporte des psaumes dont certains au moins reviennent chaque jour ; c'est le cas des psaumes 62 et 148-150 pour la prière du matin, du psaume 140 pour la prière du soir. Saint Jean Chrysostome commence un sermon sur le psaume 140 en déclarant à ses auditeurs : *Les paroles de ce psaume, vous les savez par cœur, puisque vous le chantez tout le temps ; mais ce qu'il signifie, vous n'en savez rien* (*In ps.* 140, 1 ; P. G., 55, 426-427). Parfois, l'office comporte aussi une lecture biblique que vient commenter une homélie de l'évêque. Enfin il s'achève par une litanie pour les multiples besoins de l'Église locale et universelle, et à cette litanie toute l'assemblée répond en chœur.

Les communautés monastiques, dont la principale occupation est la contemplation et la prière, ont donc un office adapté à leur vocation et à leurs besoins, cependant que les communautés chrétiennes qui vivent dans des conditions ordinaires ont un office à leur mesure, ne comportant chaque jour que deux temps de prière.

Comment ces deux traditions ont-elles fusionné ? Sans entrer ici dans les détails d'une histoire assez complexe, nous pouvons dire que cette évolution a eu pour causes majeures l'intervention des moines dans le service des basiliques et des grands sanctuaires, la diminution de la participation des fidèles à la liturgie quotidienne, enfin l'organisation pour les clercs d'une vie canoniale de type quasi monastique. Les prêtres qui vivent comme des moines peuvent célébrer l'office comme des moines, et un réformateur tel que saint Chrodegang de Metz († 766) n'hésite pas à reprendre pour l'office des clercs les prescriptions que saint Benoît édictait pour l'office des moines[1]. Mais on peut se

1. Cf. P. Salmon, *L'office divin*, Paris, 1959, pp. 27-28.

demander s'il était discret, s'il était simplement sage, d'imposer à toute communauté sacerdotale un *cursus divini officii* qui avait été taillé à la mesure de communautés monastiques importantes et exemptes de tout ministère.

Hiérarchie entre les heures

A première vue, les huit heures qui composent l'office quotidien, dans le bréviaire romain comme dans le bréviaire monastique, paraissent assez semblables les unes aux autres. Elles diffèrent certes par leur longueur et dans une certaine mesure par leur ordonnance, mais toutes sont composées des mêmes éléments : psaumes et lectures, hymnes et prières. En réalité, ces diverses heures n'ont pas toute la même importance : leur origine, leur signification, leur destination, établissent entre elles une hiérarchie.

Les deux heures les plus anciennes et les plus solennelles sont celles de Laudes et de Vêpres. Ce sont les premières qui aient été célébrées de façon liturgique, tant dans les monastères que dans les églises. Elles sanctifient le lever du soleil et l'apparition des premières étoiles, ces deux moments de la journée où le ciel attire davantage l'attention des hommes. Elles ont toujours été tenues pour les heures les plus favorables à une prière désintéressée, à une prière d'adoration, de louange et d'action de grâces. Comme le montrent le choix des psaumes et le texte des hymnes, Laudes et Vêpres ont pour but moins de sanctifier le début et le terme de la journée et de l'activité de l'homme, que d'adresser un chant d'admiration et de reconnaissance au Créateur du monde et au Sauveur qui a choisi la lumière pour être son symbole quotidien.

L'office de Matines ne vient pas, comme on l'a dit souvent, de la Veillée pascale qui aurait donné naissance à des vigiles d'abord dominicales et ensuite quotidiennes ; il faut y voir plutôt le développement et l'organisation d'une psalmodie de veille,

d'une psalmodie d'attente, à laquelle les moines s'appliquaient pendant les dernières heures de la nuit, et qu'ils interrompaient à l'aube pour célébrer l'office de Laudes[2]. Les Matines sont donc à l'origine une veillée monastique dans l'attente de Laudes, et si, à la fin du IV^e siècle, un évêque sorti d'un monastère essaie de les introduire dans son église, il se heurte à la résistance du clergé[3]. Ce n'est que progressivement, et sous l'influence des monastères urbains, que cette longue psalmodie nocturne passera dans l'office ecclésiastique.

Les Matines, où les lectures bibliques et patristiques ne tardent pas à prendre une large place, sont donc moins une heure de louange ou de prière proprement dite qu'un temps de *lectio divina*, un temps où l'on écoute et médite la Parole de Dieu.

Tierce, Sexte et None ont une origine plus lointaine. Les Juifs connaissaient déjà l'usage de prier à la troisième, à la sixième et à la neuvième heure du jour (Dn 6, 11 ; Ac 3, 1 et 10, 9). Les chrétiens gardent cet usage, et les maîtres spirituels du III^e siècle le recommandent chaudement, tout en s'efforçant de lui donner une signification proprement chrétienne : ils invitent à voir dans cette triple prière un hommage rendu à la Trinité ou une évocation de la Passion du Christ[4]. Mais tout cela demeure d'ordre privé et facultatif, et chacun s'en acquitte comme il l'entend.

Lorsque les moines groupés en communautés veulent ponctuer leur oraison solitaire de prières conventuelles, ils reprennent tout naturellement les heures traditionnelles de Tierce, Sexte et None, et transforment en offices liturgiques ces moments de prière privée[5]. Malgré tout, les « petites heures » conservent un carac-

2. J.-M. Hansens, *Nature et genèse de l'office de Matines,* Rome, 1952. — Cf. C. Gindele, *Die Struktur der Nokturnen in den latinischen Mönchsregel vor und um St. Benedikt,* dans *Rev. Bén.,* 1954, pp. 9-27.

3. Cf. lettre de saint Basile au clergé de Néocésarée : *Ep.* 207; P. G., 32, 764. — Pallade, *Vie de saint Jean Chrysostome,* 5; P. G., 47, 20.

4. Clément d'Alexandrie, *Stromates,* VII, 7; P. G., 9, 456. — Tertullien, *De oratione,* 25; P. L., 1, 1192-1193. — Saint Cyprien, *De oratione dominica,* 34; P. L., 4, 541. — Hippolyte, *Tradition apostolique,* 35; éd. Botte, pp. 69-70.

5. Cassien, *Institutions,* III, 3.

tère secondaire et facultatif : les moines peuvent les dire sur les lieux de leur travail[6], et jusqu'au XV[e] siècle les clercs ne s'y croient pas astreints dans la récitation privée.

Les deux offices liturgiques de Prime et de Complies sont également des créations monastiques. Prime fut instituée en maint monastère, à la fin du IV[e] siècle, pour diviser en deux le long intervalle qui séparait Tierce de Laudes[7]. La même époque et le même milieu monastique nous fournissent les premiers témoignages relatifs à Complies. Saint Basile, vers 360, écrit qu'*au début de la nuit on demande de jouir d'un repos tranquille et sans phantasmes, et à cette heure on dit obligatoirement le psaume 90* (*Grande Règle* 37 ; P. G., 31, 1016). Vingt ans plus tard, Cassien, à propos des moines de Palestine, parle des psaumes *qu'ils ont coutume de chanter avant de prendre leur repos* (*Inst.*, IV, 19). D'Orient, Prime et Complies passeront dans les monastères occidentaux, puis dans l'office des clercs.

Il importe de souligner le caractère mineur et domestique de ces deux heures. Historiquement et liturgiquement, elles se présentent comme des prières de préparation au travail de la journée et au sommeil de la nuit. Souvent on ne les célèbre pas à l'église, mais Prime se dit dans la salle du chapitre, et Complies dans le cloître ou même au dortoir. Elles ne font donc pas double emploi avec Laudes et Vêpres, qui restent la prière du matin et la prière du soir par excellence, et elles ne peuvent aucunement prétendre à les remplacer. On commet un vrai contresens lorsqu'on fait chanter les Complies au lieu des Vêpres du dimanche : c'est substituer une prière du coucher, individuelle ou familiale par définition, à un office proprement liturgique de louange et d'action de grâces. Pourquoi, alors, ne pas convoquer les paroissiens à midi et à huit heures pour leur faire chanter le bénédicité tous ensemble ?

6. Saint Basile, *Grande Règle*, 37; P. G., 31, 1013.

7. Cassien, *Institutions*, III, 4. C'est bien de Prime qu'il s'agit dans ce chapitre de Cassien, et non de Laudes, comme l'a cru Dom J. Froger, *Les origines de Prime*, Rome, 1946.

Deux conclusions

De ce rapide examen, deux conclusions se dégagent. On constate d'abord que les communautés chrétiennes n'ont connu à l'origine que deux temps de prière liturgique : Laudes le matin et Vêpres le soir. Toutes les autres heures qui figurent aujourd'hui dans le bréviaire sont d'institution monastique. Elles ne sont passées dans l'office ecclésiastique que progressivement, avec hésitations souvent, et dans la mesure où les conditions de vie des clercs se rapprochaient de celle des moines. Il faut pourtant faire une place à part aux Matines, qui semblent avoir joui assez vite d'une situation privilégiée. Il est d'ailleurs significatif que l'office des défunts, dont on sait le caractère archaïque, ne comporte toujours que trois heures : Vêpres, Matines et Laudes. Ces trois heures, plus anciennes et plus universelles que les autres, sont donc celles que l'histoire met en relief.

On constate en second lieu que ces mêmes heures de Matines, Laudes et Vêpres l'emportent sur les autres par une dimension liturgique et communautaire beaucoup plus marquée. De fait, Prime et Complies, transpositions conventuelles de la prière privée que tout bon chrétien est censé faire matin et soir, sont surtout un appel à l'aide et à la protection de Dieu sur le travail et le repos de l'homme; Tierce, Sexte et None répondent au besoin qu'éprouve le croyant d'interrompre de temps en temps son activité terrestre pour élever son esprit vers Dieu. Il est normal que tout chrétien fervent, et *a fortiori* tout prêtre, observe ces divers temps de prière, mais il paraît normal aussi qu'une certaine liberté lui soit laissée dans la façon de remplir ces temps de prière, où doivent s'exprimer surtout ses relations personnelles avec Dieu.

Il n'en va pas de même de Matines, Laudes et Vêpres, où s'expriment plutôt les relations de Dieu avec tout son peuple. C'est toute l'économie du salut qui est évoquée dans les lectures de Matines, toute la création qui est invitée à la louange dans les psaumes ou les cantiques de Laudes, toute l'humanité qui est associée à l'action de grâces du *Magnificat*. Les sentiments

et les vœux de chacun se fondent dans cette admirable prière de l'Église, et chacun prend conscience du cadre immense où s'insère sa propre histoire, cette histoire personnelle dont il aura tout le loisir d'entretenir le Seigneur aux heures mineures de la journée.

On doit reconnaître que cette différence entre les « grandes heures » et les « petites heures », assez manifeste tant que l'office a été célébré de façon chorale, s'est estompée lorsque s'est généralisée la récitation privée, dans laquelle toutes les heures ont à peu près le même relief. Elle s'est estompée aussi lors de la réforme de saint Pie X, qui en enlevant aux Complies leurs psaumes traditionnels et en ne maintenant pas à Tierce, Sexte et None la récitation du psaume 118, où se traduit de manière si personnelle l'attachement de l'homme à Dieu, a retiré à ces heures mineures quelque chose de leur caractère intime et familier. Il paraît souhaitable que cette différence, que ne marquent guère les rubriques, mais qu'imposent l'histoire et l'esprit des heures, soit restaurée, d'une manière ou d'une autre, et non pas effacée tout à fait.

Célébration chorale et récitation privée

L'office, que la très grande majorité des prêtres récite aujourd'hui en privé, a été conçu pour la célébration chorale. Cette célébration chorale a été la norme dans l'Église jusqu'au XIII^e^ siècle, et elle est demeurée très répandue jusqu'au XVI^e^ ou XVII^e^ siècle. La récitation privée ne s'est introduite et généralisée que peu à peu, d'abord comme une nécessité que l'on a tolérée, puis comme une coutume que l'on a admise et finalement sanctionnée. Mais toujours l'Église a regardé cette manière de s'acquitter de l'office comme une suppléance de la célébration chorale. Elle n'a pas retenu la tentative faite au XVI^e^ siècle par le cardinal Quignonez pour composer un bréviaire destiné à l'usage privé. Il n'est pourtant pas exclu qu'elle cherche à aménager en vue de la récitation solitaire un bréviaire qui n'en demeurerait pas moins la prière commune du peuple de Dieu.

De fait, le passage de la célébration chorale à la récitation privée est à l'origine de difficultés que chacun connaît par expérience. L'office requiert normalement la participation d'une communauté et l'intervention de plusieurs solistes dont chacun joue un rôle bien déterminé; les concélébrants — car c'est bien un cas de concélébration, comme l'a noté le P. Roguet[8] — alternent les psaumes, écoutent les lectures, dialoguent les prières, s'associent à la collecte. Au contraire, le prêtre qui dit seul son bréviaire doit tenir tous les rôles à la fois : il s'invite lui-même, se bénit, se répond, sans aucune relâche. Il est obligé à une attention matérielle constante, alors que le dominicain ou le bénédictin qui dit l'office au chœur a beaucoup plus de liberté d'esprit, et peut de temps en temps se laisser *distraire* du texte par l'attention qu'il porte à l'invisible et à l'ineffable.

Une autre difficulté vient de ce que l'office n'est plus célébré, mais récité. Un vicaire de la banlieue parisienne en fait la remarque : *Longtemps servant dans deux couvents de bénédictines, bien avant de savoir ce qu'est l'office, j'avais vécu Tierce, Vêpres, à travers les offices monastiques et ce qu'ils comportent de célébration. Il y a dans ce manque de célébration de notre bréviaire, que ce soit ou non de notre faute, une des raisons du poids de l'office : il est un peu déshumanisé.*

De fait, la célébration implique une certaine mise en scène : elle demande un lieu convenable, et de préférence un lieu sacré; elle commande des attitudes et des gestes dans lesquels se traduit la coopération du corps à la prière; elle impose un rythme qui assure le recueillement et la paix; enfin elle veut que certains textes soient lus et d'autres chantés, et avec plus ou moins de solennité suivant le degré de la fête. La célébration est un jeu, une activité à laquelle l'homme se donne corps et âme. Pour le prêtre solitaire, tout cela se réduit à une récitation uniforme, à une simple lecture. Il parcourt d'un trait des psaumes, des hymnes ou des antiennes faits pour être chantés. Autant vaudrait proposer aux fidèles de réciter individuellement et à voix

8. A.-M. Roguet, *Un cas méconnu de concélébration : la concélébration communautaire de l'office divin*, dans *La Maison-Dieu*, 35, pp. 74-75.

basse les cantiques qu'ils chantent tous ensemble à la messe dominicale!

Fait plus grave peut-être : puisque le bréviaire n'est plus qu'un livre, le prêtre y cherchera surtout ce qu'il a coutume de chercher dans les autres livres, c'est-à-dire une information ou un enseignement, et il laissera facilement échapper les valeurs de louange et de prière que la célébration de l'office mettait au premier plan.

On voit que ces divers problèmes ne se trouveraient pas résolus par la simple suppression de quelques *Dominus vobiscum* et des bénédictions qui précèdent les lectures. La difficulté vient de ce que l'office, qui est une prière ecclésiale par sa nature et chorale par sa structure, est en fait récité le plus souvent par un prêtre seul, sans aucune possibilité de célébration. Entre ces deux exigences, dont ni l'une ni l'autre ne peut être méconnue, il est difficile de trouver la solution d'équilibre.

Heurs et malheurs des réformes

Le bréviaire n'est pas un livre clos et immuable comme la Bible. L'Église sait qu'il peut évoluer, en fonction de sa propre évolution, et de fait elle n'a jamais cessé de le modifier et de le remanier. Chaque époque de renouveau dans l'Église a connu des tentatives, heureuses ou malheureuses, pour adapter le bréviaire aux nouvelles conditions de vie ou aux nouvelles façons de penser. Chaque siècle a vu nommer des Commissions chargées de remédier dans la mesure du possible aux difficultés congénitales que nous avons évoquées plus haut et à celles qu'une ferveur mal éclairée avait encore ajoutées. Sans chercher à résumer la longue histoire des réformes du bréviaire, nous donnerons ici quelques exemples, d'où se dégageront des leçons encore valables aujourd'hui.

C'est au XIII[e] siècle qu'a lieu la première et fondamentale réforme, celle qui par la réduction et la transformation de l'office traditionnel donne naissance au *Breviarium*. Composé

pour les clercs de la curie romaine, qui n'ont pas le loisir de prendre part aux offices du Latran, ce premier bréviaire *vient à son heure*. Il répond à un besoin réel, en ce temps d'intense activité intellectuelle et apostolique, où ni les clercs étudiant dans les Universités ni les fils de saint François pérégrinant à travers la chrétienté n'ont plus la possibilité d'assister à un office choral. Cette première réforme est une réussite.

Au début du XVI[e] siècle, une tentative inspirée de tout autres motifs nous donne une idée des dangers auxquels de pseudo-réformes ont pu exposer le bréviaire. En ce temps de Renaissance, où des prélats et des prêtres récitent les psaumes en grec ou en hébreu pour ne pas corrompre leur bon goût au contact du psautier latin, Léon X demande à un évêque humaniste, Ferreri, de composer un bréviaire *court et élégant,* dont la langue soit conforme aux règles classiques. Ferreri imite les meilleurs auteurs, mais en même temps, consciemment ou non, il fait disparaître beaucoup d'allusions et d'images bibliques, il énerve la pensée théologique, il introduit dans la liturgie une pensée toute païenne : *Bacchus abscedat, Venus ingemiscat,* lit-on dans l'hymne de Carême revue et corrigée, et ailleurs la Vierge Marie est appelée *felix Dea.* Ces fantaisies périlleuses se trouvèrent heureusement interrompues par l'entrée de Charles-Quint à Rome en 1527.

Quelques années plus tard, une autre tentative allait faire beaucoup de bruit et obtenir un succès extraordinaire : celle du cardinal Quignonez. Cette réforme, dont le pape Clément VII avait pris l'initiative, se présentait non plus comme un retour à l'antiquité classique, mais comme un retour à la tradition chrétienne. Elle s'insérait dans le vaste mouvement de la Contre-Réforme, et cherchait à purifier la prière de l'Église des imperfections que le protestantisme lui reprochait ; d'où en particulier son souci de retour à la Bible et son effort de critique hagiographique.

Rappelons les grandes lignes de ce bréviaire de Quignonez, dont se rapprochent d'ailleurs certains projets récents. Le psautier est récité en entier chaque semaine, et chaque heure ne

comporte que trois psaumes. Suivant les jours, il y a deux ou trois leçons à Matines : la première est tirée de l'Ancien Testament, la seconde du Nouveau, la troisième est patristique ou hagiographique; ces leçons, assez longues, permettent de lire chaque année tout le Nouveau Testament et une partie de l'Ancien. Enfin, on supprime les versets, capitules et répons, ainsi qu'un bon nombre d'hymnes et d'antiennes.

Ce *nouveau bréviaire* parut en février 1535, et connut aussitôt un succès inouï et révélateur : huit éditions virent le jour en dix-sept mois, et cent en trente ans. Il rencontra pourtant une opposition tenace : on lui reprocha notamment de n'avoir tenu compte que de la récitation privée, et d'avoir éliminé tout ce qui évoquait la célébration chorale; on s'étonna qu'il fasse réciter les psaumes de la férie même aux grandes fêtes; on jugea absurde l'abandon des psaumes traditionnels de Complies... Au fond, son principal tort fut peut-être de venir trop tôt : on ne se croyait pas malade au point d'avoir besoin d'un tel remède. En 1558, Paul IV, sans le condamner, interdit sa réimpression.

Le bréviaire de Quignonez, qui enthousiasma ou indigna toute une génération de clercs, joua en fait un rôle providentiel. En soulignant les défauts des anciens offices, il rendit plus urgente une réforme. En supplantant en beaucoup d'églises les vieux bréviaires locaux, il prépara les voies à un bréviaire romain universel.

La réforme de Pie V (1568) dut en effet une bonne part de son succès au fait qu'elle assurait la stabilisation et l'unification de l'office. On apprécia aussi l'allégement du sanctoral, le souci de critique historique, la suppression des offices de la Sainte Vierge et des défunts, des psaumes graduels et pénitentiels.

Le bréviaire de Pie V fut bien accueilli, et pendant deux cents ans il ne subit que des retouches de détail. A la fin du XVII[e] siècle, en plusieurs pays et particulièrement en France, on entreprit de le remanier. On voulait, à juste titre, le faire bénéficier du progrès des connaissances historiques, mais on tenait aussi, en ce temps de gallicanisme, à afficher une certaine indépendance vis-à-vis de Rome.

En 1680, l'archevêque de Paris François de Harlay publia

donc un nouveau bréviaire : les rédacteurs avaient cherché à assurer la récitation hebdomadaire du psautier, à faire lire chaque année l'essentiel de la Bible, à réduire le plus possible les textes de composition ecclésiatique, à privilégier le dimanche qui ne le céderait qu'à une fête du Seigneur, à privilégier le Carême qui n'admettrait aucune fête de saint. A quelques nuances près, beaucoup de prêtres et de liturgistes de tous les pays souscriraient aujourd'hui à ce programme.

Ces positions auxquelles, dès le XVII^e siècle, une étude attentive des sources et de l'histoire de la liturgie a conduit des érudits et des évêques, le XX^e siècle devra à son tour les découvrir et les restaurer. C'est que, dans l'intervalle, l'office aura été plus ou moins altéré par des initiatives qu'inspire une spiritualité peu traditionnelle.

AINSI, en 1787, la Congrégation bénédictine de Saint-Maur fait paraître un « nouveau bréviaire » qui affecte à chaque jour de la semaine un thème particulier de prière : amour de Dieu le lundi, amour du prochain le mardi, espérance le mercredi, etc. Chaque saison a aussi son thème doctrinal : la création et la chute en hiver, la rédemption au printemps, la Trinité en été, la prière en automne. Cette présentation systématique était bien dans le goût du temps, elle était moins dans l'esprit de la liturgie.

Un siècle plus tard, Léon XIII, qui par ailleurs essaie d'alléger le bréviaire, permet de remplacer l'office férial par un office votif, plus court, variant suivant les jours de la semaine : office des anges, des apôtres, de saint Joseph, du Saint-Sacrement, de la Passion, de l'Immaculée-Conception. La quinzaine précédant Pâques et la dernière semaine de l'Avent sont les seules périodes où l'office de la férie garde ses privilèges. Il en résulte qu'un bon nombre de psaumes ne sont à peu près jamais récités.

DE telles mesures ne pouvaient évidemment apporter qu'une solution très passagère aux problèmes du bréviaire. Ce fut l'honneur de Pie X de comprendre qu'une réforme d'ensemble s'imposait, et qu'elle devait s'inspirer de principes proprement liturgiques. Par la bulle *Divino afflatu* du 1^er novembre 1911, il

assurait une meilleure distribution des psaumes, restaurait le temporal étouffé par le sanctoral, supprimait les offices votifs et les prières supplémentaires de toute sorte.

Dans l'esprit de Pie X, cette réforme n'était qu'une première étape[9], et l'on sait comment son effort a été poursuivi sous le pontificat de Pie XII par la publication du nouveau psautier en 1945 et le décret de simplification des rubriques en 1955. Que l'œuvre ne soit pas encore achevée, Pie X serait le premier à le proclamer, et l'on ne peut douter que l'aménagement du bréviaire fasse partie du programme d'*aggiornamento* annoncé naguère par S. S. Jean XXIII.

★

Ces quelques exemples de réformes qui ont abouti et de tentatives qui sont restées sans lendemain nous éclairent sur les conditions d'une authentique révision du bréviaire.

Toute réforme qui s'inspire de motifs étrangers à la vie de l'Église, qui cherche à adapter l'office à une mentalité profane, à une mode littéraire ou philosophique, paraît vouée à l'échec. Toute réforme qui ne procède pas d'une connaissance suffisante de la tradition liturgique de l'Église et qui ne s'accompagne pas d'un grand respect pour cette tradition paraît vouée au même sort. On a vu plus haut quelques exemples des aberrations auxquelles aboutissent les tentatives qui prétendent s'affranchir de la tradition et bâtir du tout neuf. Si chaque époque, si chaque génération, avait voulu reconstruire le bréviaire sur de nouvelles bases, dans quel état nous serait-il parvenu ?

En fait, toutes les réformes qui ont connu un succès durable se sont inspirées des mêmes principes : récitation intégrale du psautier, retour à la Bible, allégement du sanctoral, effort de critique historique, élimination de toute végétation parasite. Elles ont cherché en somme à remettre de l'ordre à l'intérieur du bréviaire, et à rendre à chaque élément la place qui lui revenait.

Il faut pourtant reconnaître que, jusqu'ici, ces réformes n'ont

9. Cf. *Motu proprio Abhinc duos annos* du 23 octobre 1913 (*A.A.S.*, 5, 449-450); trad. franç. de P.-M. Gy, dans *La Maison-Dieu*, 21, p. 110.

pas apporté une solution complète à un certain nombre de problèmes dont l'histoire de l'office nous explique la genèse. La fusion progressive des deux traditions monastique et ecclésiastique, la multiplication et le nivellement des heures canoniques, enfin le passage de la célébration chorale à la récitation privée sont à l'origine de difficultés et de paradoxes auxquels le prêtre continue aujourd'hui à se heurter. Une solution qui tiendrait compte à la fois des données de l'histoire et des conditions de vie qui sont désormais celles de la plupart des prêtres ne pourrait qu'aider le bréviaire à demeurer, en toute vérité, la prière de l'Église.

Ph. ROUILLARD, O.S.B.

LITURGIE ET CONTEMPLATION

A propos d'un livre récent
de Jacques et Raïssa Maritain

Ce petit livre très dense, où nous reviennent d'outre-Atlantique ces deux voix fondues en une seule, qui se font entendre une fois de plus sur ce qui leur tient le plus à cœur, a quelque chose d'une adjuration pathétique. La méthode de la pensée, les maîtres auxquels constamment et exclusivement il se réfère, tout cela y est si parfaitement inchangé qu'on a l'impression de revoir après vingt ans Rip van Winkle sorti à l'improviste de sa caverne d'Amérique... Et pourtant, le sujet est des plus actuels. Je dirais même qu'il l'est peut-être, Dieu merci, plus encore que ne le croient les auteurs de ce livre, qu'on sent si anxieux de livrer leur témoignage.

Nul ne soupçonnera Jacques et Raïssa Maritain de regarder avec suspicion le mouvement liturgique comme tel. A une époque où personne à peu près, et surtout nul prêtre, à part de rarissimes exceptions, ne s'intéressait à la liturgie sinon comme à une matière d'antiquaires, de canonistes ou d'esthètes décadents, ils ont été des premiers qui l'ont redécouverte tout simplement comme la prière de l'Église et la première école de prière du chrétien. Mais c'est là tout juste que se situe leur souci. Il leur semble que pour certains, pour beaucoup sans doute des apôtres du mouvement liturgique actuel, il n'est plus guère

question de cela. Certes, la liturgie est à la mode (pour combien de temps ?) dans l'Église comme peut-être elle ne l'a jamais été. Mais comment ?

C'est le collectif, le social qui d'abord, sinon exclusivement, y retient l'attention. On la vante, leur paraît-il, comme un culte où l'individu n'a qu'à se plier à la collectivité, se fondre dans la masse. Et pour ce faire, on la célèbre avec le concours d'un commentateur qui ne vous y laisse pas un instant de silence, d'un maître de jeu qui vous prescrit à chaque instant l'attitude requise et vous enjoint au surplus l'espèce de Kraft durch Freude que le chrétien de ce nouveau style doit manifester dans l'assemblée de ses frères, sous peine d'être noté de mauvais esprit. D'aucuns iront explicitement plus loin et ne barguigneront pas à dire que prier la tête dans ses mains, non seulement à la messe, où l'on doit se tenir debout les bras croisés comme chacun sait, mais même dans sa chambre, c'est également déplorable. Pas de prière qui vous isole de vos frères! Plus de cette contemplation (néo-platonicienne, paraît-il) qui n'a que trop perverti la charité authentiquement chrétienne (que les gens bien renseignés ont soin d'appeler *Agapè*... surtout quand c'est le seul mot grec qu'ils savent, même s'ils tâtonnent un peu sur sa signification)...

Jacques et Raïssa Maritain ne s'expriment pas tout à fait en ces termes, parce qu'ils sont plus polis que moi, mais c'est bien, je crois, ramassé en deux mots, ce qu'ils disent longuement, prudemment, d'une voix douce qui se fait un peu gémissante par moments.

Ont-ils raison? Ont-ils tort? Beaucoup diront sans doute que ce livre atteste simplement qu'il en est d'eux comme de tant d'autres : ils n'ont pas marché avec leur siècle et voilà tout!

Et pourtant, qui soupçonnera sérieusement l'auteur d'*Humanisme intégral* de ne pas être sensible à la valeur chrétienne du social, du collectif? D'aucuns seraient tentés, aujourd'hui, de se plaindre qu'il ne nous y a que trop sensibilisés. C'est bien ce qui lui donne le droit d'affirmer, de protester qu'il n'est pas de social, de collectif chrétien qui puisse l'être sans un revers

d'intériorité : plus précisément, que la prière, que le contact avec Dieu, s'ils doivent se situer dans l'Église, se chercher à son école, sont finalement l'œuvre de chacun, demandent un effort personnel et irremplaçable à chacun, et ne donnent leur fruit ici-bas qu'au plus secret de l'âme, encore que ce secret du roi, bien sûr, s'il ne peut être trahi, ne puisse davantage rester scellé...

Est-ce donc vraiment une illusion de nos auteurs s'ils croient voir, mêlée au meilleur du mouvement liturgique (et l'on pourrait ajouter de l'Action catholique), la tentation d'un christianisme sans vie intérieure : où l'on est prêt, dirait-on, à s'intéresser à tout dans le christianisme... sauf à Dieu et à l'âme ?

C'est d'autant moins une illusion qu'il n'y a pas rien que des Rip van Winkle pour nous crier cet avertissement, au contraire de ce qu'eux-mêmes semblent redouter.

Parmi les jeunes séminaristes, les jeunes religieux et religieuses, ce qui nous frappe le plus, depuis quelques années, c'est un besoin, une revendication faudrait-il dire plutôt, d'intériorité. Ce besoin pourrait virer brusquement à l'individualisme si nous commettions la faute irréparable de n'y voir qu'une paresse d'attardés, entêtés que nous sommes à leur fourrer un bon missel dans la main, ouvert à la page adéquate, leur hurlant à l'oreille nos vociférations paraliturgiques, en les sommant de s'y joindre.... Les attardés, c'est nous, si nous ne savons pas comprendre à temps un besoin si légitime, et lui montrer que, pour trouver sa satisfaction, il n'a pas besoin de tourner le dos à une tradition que nous avons rendue horripilante par nos simplifications abusives.

Mais c'est ici peut-être que, profondément d'accord sur l'essentiel avec Jacques et Raïssa Maritain, je ne suis pas sûr qu'ils fassent si bonne route pour nous aider à le rejoindre. D'où vient l'erreur qu'ils poursuivent ? De ce que la liturgie ne serait, en effet, qu'une espèce de piété au pas de l'oie pour chrétiens totalitaires ? — un interminable chœur parlé pour chrétiens « de masse » ? Certes! nos deux auteurs sont bien les derniers qui pourraient être tentés de le croire.

D'où vient alors qu'eux aussi nous parlent de la vie contemplative comme si elle devait s'ajouter, s'adjoindre du dehors à la vie liturgique authentique plutôt qu'en procéder ? Sans doute, dans leur fidélité, touchante, et d'ailleurs si justifiée, à l'œuvre du P. Garrigou-Lagrange, c'est une fois de plus la plus vraie, la plus saine conception de la mystique chrétienne qu'ils rappellent : celle qui n'y voit point l'extraordinaire, et pour tout dire l'anormal, mais, dans la floraison des dons du Saint-Esprit, le simple développement normal, dans une âme fidèle, de la grâce baptismale. Cependant, ce qui serait opportun, aujourd'hui, ne serait-ce pas de montrer comment cette mystique, loin de paraître se superposer à la vie liturgique, doit croître, ne peut croître normalement sinon d'une appréhension de plus en plus réelle, par la foi s'exerçant dans la charité, du Mystère du Christ, ce mystère qui est l'âme de la liturgie, comme il est le cœur des Écritures ? Ne serait-ce point autrement convaincant, pour nos contemporains, que de reprendre laborieusement, une fois de plus, une démonstration scolastique, fort légitime sans doute, mais bien pesante, il faut l'avouer, et un peu rouillée par endroits. L'armure de Saül, assurément, était excellente pour Saül, et nul ne penserait à lui dire de la jeter à la ferraille. Mais peut-être fut-ce une part de sa sagesse, et non point la plus médiocre, d'avoir laissé le jeune David la lui rendre un peu cavalièrement pour lutter à son mode, et, ma foi, pour vaincre ?

Louis Bouyer,
de l'Oratoire.

L'UNION A DIEU

dans la spiritualité chrétienne

A propos d'un livre récent, quelques lignes du P. Bouyer, parues ici même, évoquent une fois encore le problème des relations entre contemplation et liturgie. Elles rappellent que la question demeure insoluble tant qu'on ne revient pas au principe de base suivant : que la vie contemplative et la vie liturgique doivent procéder l'une de l'autre par une sorte de génération réciproque. Les pages que voici trouvent dans cette idée leur origine et leur justification. Elles voudraient étudier précisément un des aspects de cette génération réciproque, mais en empruntant un biais un peu différent et en remontant plus haut. Leur point de départ, en effet, c'est la notion d'union à Dieu qui, fondamentale dans la mentalité religieuse, a reçu dans le christianisme un développement d'une ampleur tout à fait particulière. *A priori,* l'étude de ce développement doit permettre d'apporter quelques lumières sur le problème posé nettement par le P. Bouyer. Toutes les formes de la prière, liturgiques aussi bien que contemplatives, s'insèrent dans ce mouvement d'ensemble par lequel les âmes chrétiennes marchent vers Dieu et cherchent à s'unir à lui, et une analyse attentive peut certainement déterminer la place relative de ces divers éléments et leur interdépendance; en même temps, c'est en partant d'une perspective plus générale et cependant plus immédiatement pratique peut-être qu'une solution équilibrée peut s'esquisser. En fait donc, et en tenant compte de cette orientation un peu spéciale, ce sont les linéaments d'une théologie de la vie unitive qu'il s'agit de regrouper ici.

Entrer en société avec Dieu.

En dehors même du christianisme, il n'est pas malaisé de constater, bien souvent, ce besoin qu'éprouve l'homme de s'unir à l'être supérieur auquel il rend ses hommages, d'entrer en société avec lui et de vivre dans son intimité. Il y a là, certainement, un de ces archétypes qui commandent les attitudes les plus profondes de l'humanité. Le christianisme n'a évidemment aucune peine à intégrer cette orientation spontanée de notre nature, et même il en précisera les raisons et le sens. L'histoire du monde, telle qu'elle se présente à travers la Révélation, nous raconte précisément le drame des rapports entre l'homme et Dieu. Nous y découvrons non seulement que l'homme est créature de Dieu et fait à son image, mais en outre que l'homme a connu jadis, avant la faute, une véritable intimité, une société familière avec Dieu : dans la vie paradisiaque, l'homme conversait avec Dieu comme avec un maître, mais aussi comme avec un ami, et la sollicitude divine l'entourait affectueusement. La chute originelle a rompu cette intimité, a séparé l'homme de Dieu et l'a même, à certains égards, rendu son ennemi. Il est normal pourtant que l'homme garde au cœur une lointaine nostalgie, plus ou moins consciente, de l'intimité paradisiaque, qui se traduit par ce besoin d'union au divin.

I. POSSIBILITÉ DE L'UNION A DIEU

Cependant, l'idée de l'union à Dieu telle qu'elle se présente dans le christianisme va bien au-delà de cette simple et vague aspiration. Sans doute, par tout son effort spirituel, le chrétien cherche à retrouver cette familiarité avec Dieu qu'Adam avait connue au Paradis terrestre. Mais, là encore, la Rédemption est intervenue pour prolonger les perspectives jusqu'à des limites imprévisibles : la société avec Dieu qui est proposée au fidèle va, comme nous le verrons, même dès cette vie, bien au-delà de ce qu'Adam avait jamais connu, de telle sorte que l'image

du Paradis perdu est de toutes parts débordée. Il en demeure cependant cette idée, que l'homme ayant été créé dans un état d'intimité avec Dieu, cette intimité est pour lui naturelle en quelque sorte, si l'on ose dire : elle doit trouver son fondement dans son être même. Aussi ne serons-nous pas étonnés de voir s'introduire, dès les origines du christianisme, l'idée d'une unité entre le fidèle et Dieu ; rien de surprenant non plus à voir saint Paul emprunter au paganisme l'idée d'une certaine communauté de nature entre les hommes et la divinité : *ipsius et genus sumus*. Au reste, tout l'Ancien Testament avait préparé cette idée. Mais, à une période un peu plus avancée, lorsqu'on se préoccupera de renforcer les réalités religieuses par des emprunts aux vues philosophiques, l'idée d'une relation ontologique entre l'homme et Dieu va se transcrire sur le plan métaphysique. Ce ne sera point sans doute sans quelque gaucherie parfois. Pourtant, peu à peu, se constituera là un thème destiné à prendre ultérieurement une grande importance dans la mystique : celui d'une présence naturelle de Dieu en l'homme. Nous examinerons dans un instant les réserves qu'il convient de faire ici, et qu'ont faites d'ailleurs la plupart des théoriciens : il est bien évident qu'une réalité essentiellement surnaturelle comme l'est la vie intérieure du chrétien ne peut avoir pour fondement une simple présence naturelle de Dieu. En revanche, il peut être intéressant de voir là comme une sorte de support naturel de la grâce et de montrer comment, simplement parce que nous sommes des hommes, Dieu nous est, suivant la formule augustinienne, plus intimement présent que nous-mêmes. Ici vont intervenir deux grandes idées philosophiques, auxquelles se rattacheront des développements assez variés : l'idée de l'omniprésence divine et l'idée d'une certaine continuité ontologique entre l'âme humaine et l'essence divine.

Dieu présent partout...

L'omniprésence est la conséquence métaphysique nécessaire de l'absolutisme que toute philosophie déiste reconnaît à l'être divin. Non d'ailleurs que cette idée ne présente certaines diffi-

cultés. Dieu, parce qu'il est Dieu, transcende le temps et l'espace. N'y a-t-il pas alors quelque contradiction à dire qu'il puisse être présent en quelque lieu, ou même partout ? Mais en fait cette difficulté ne met rien d'autre en évidence que la pauvreté de notre langage humain, si malhabile à parler de Dieu : il ne s'agit pas de localiser Dieu, fût-ce même dans un espace infini, mais d'exprimer cette vérité, que nos rapports avec Dieu sont tels que partout nous pouvons le considérer comme présent, que jamais nous ne sommes séparés de lui, au sens où l'on peut dire que l'on est totalement séparé d'un être. De cette manière, Dieu est présent dans tous les êtres, et tout particulièrement présent en nous-mêmes. D'autres idées philosophiques, tributaires de théories plus nettement déterminées, se rattachent à ces vues sur l'omniprésence : telle par exemple l'idée que Dieu soutient constamment dans l'être toutes les créatures sorties de sa main, et que, s'il les abandonnait, elles retomberaient immédiatement dans le néant. A travers toutes ces variations dialectiques, nous retrouvons ce thème plus général d'une constante présence de l'être absolu, incréé et infini, dans les étroites limites de l'être participé. De ce principe de base, on peut tirer diverses conséquences. C'est tout d'abord que, ontologiquement, rien n'est plus facile que de trouver Dieu, puisque jamais nous n'échappons à sa présence, et que même nous n'avons nullement besoin de sortir de nous pour le rencontrer, étant bien entendu, naturellement, que la grâce doit intervenir pour que l'âme puisse trouver Dieu d'une manière valable et efficace. Une autre conséquence c'est que, au regard de l'être absolu, l'être des créatures n'est pour ainsi dire rien, — un pur néant — aimeront à répéter bien des auteurs : d'où l'introduction de tout un vocabulaire néantiste, pour exprimer ce rien de la créature. Irréprochables dans leurs principes, ces vues peuvent facilement conduire à des expressions qui ne sont pas exemptes du soupçon de panthéisme. De fait, certains spirituels, Eckhart par exemple, n'ont pas échappé à un reproche de ce genre.

L'idée de l'omniprésence et toutes les vues qui s'y rattachent expriment une présence divine commune à tous les êtres, vivants

ou inanimés, matériels ou spirituels. Or, à vrai dire, cela semble très insuffisant, car rien dans ces vues ne tient compte de la place très particulière de l'homme dans la création, — place attestée, nous l'avons dit, par le récit biblique, où seul l'homme est créé à l'image et ressemblance de Dieu. D'où l'introduction, dans le champ de la pensée religieuse, d'autres théories à base métaphysique qui posent sur un autre plan le problème de la présence de Dieu dans le fidèle. Là encore, nous nous trouvons en présence d'orientations assez diverses, mais le schéma d'ensemble est, à bien des égards, commun. Il s'agit, tout en maintenant de la manière la plus absolue la transcendance divine, de découvrir entre l'homme et Dieu, si l'on ose dire, une certaine communauté de nature, une sorte de continuité ontologique, par laquelle on expliquerait comment l'homme peut être l'image de Dieu. L'idée qui se présente la première à l'esprit, c'est d'insister sur le fait que l'âme humaine est, comme Dieu, de nature spirituelle, et que cette spiritualité l'apparente à Dieu, pur esprit. Déjà présente dans la patristique, cette idée a été fortement développée par les mystiques rhénoflamands : il est bien certain que, pour eux, le thème spirituel de l'unité, si abondamment représenté dans toutes leurs œuvres, suppose à la base une certaine communauté de la nature spirituelle.

... et la structure de l'âme humaine.

Mais c'est une idée d'origine platonicienne qui va donner à ces vues leur plein développement. Le point fondamental, c'est l'idée que les êtres existent éternellement en Dieu par leur exemplaire divin, par l'idée d'eux-mêmes qui, de toute éternité, existe dans l'intelligence divine : Dieu porte en lui, dans et par son Verbe, l'idée de tous les êtres. Ainsi l'être « réel » de tous les êtres de l'univers dépend de l'être « idéal », de leur exemplaire dans l'esprit divin. En particulier, l'âme humaine a, de cette manière, une sorte d'être divin. Mais il ne s'agit pas là seulement d'une correspondance logique entre l'idée divine et la réalité : cela va plus loin. Il y a dans l'âme humaine une partie,

une région, où s'effectue la coïncidence entre l'*esse ideale* et l'*esse reale,* et par quoi l'âme est en quelque sorte mise en continuité avec son exemplaire divin, c'est-à-dire avec Dieu même. Sur la manière de nommer cette portion la plus intime de l'âme il n'y a guère d'uniformité, et parfois le même auteur ne craint pas d'employer plusieurs expressions différentes. Elles expriment toutes cependant la même idée : qu'il s'agit là de ce que l'âme a de plus profond et qu'elle y atteint sa propre essence. Aussi ne sommes-nous pas surpris de constater que les termes qui semblent ici les plus convenables, c'est fond ou sommet de l'âme, *apex mentis*. Sur la nature même du rapport qui unit ce sommet de l'âme à l'exemplaire divin, il n'y a point non plus unanimité. La théorie la plus hardie est assurément celle d'Eckhart, qui semble identifier pleinement ce fond de l'âme avec l'exemplaire divin, et qui ne craindra pas d'affirmer qu'il y a en l'âme quelque chose d'incréé et d'incréable, formules scabreuses proches du panthéisme, et qui n'éviteront point la condamnation. D'autres, moins audacieux, tels Ruysbroeck et Tauler, se contenteront d'affirmer qu'il y a, en ce sommet de l'âme, une impression de son exemplaire divin, à travers laquelle elle atteint Dieu lui-même. Bien que ce platonisme soit à l'origine d'admirables vues mystiques, il ne se propagera guère, sous cette forme, en dehors des mystiques du Nord. Mais il laissera, dans la spiritualité chrétienne, un certain nombre de prolongements durables. C'est d'abord l'idée d'une certaine structure complexe de l'âme en rapport avec les données de l'expérience mystique. Non certes que les Rhéno-Flamands aient inventé cette idée, dont on peut retrouver les linéaments dans Origène, dans le pseudo-Denys ou dans saint Grégoire de Nysse ; mais il n'est pas douteux qu'ils ont puissamment contribué à l'accréditer. Après le XVI^e^ siècle, elle devient véritablement un lieu commun de la piété, et de nos jours, les beaux travaux du P. Gardeil ont montré combien ces vues pouvaient être fécondes. En outre, nous retrouverons désormais souvent, chez les auteurs spirituels, cette idée, que l'union à Dieu s'accomplit dans une région spéciale de l'âme où Dieu seul a accès, et qui est tellement séparée du reste de l'âme qu'elle peut n'être que fort médiocrement intéressée par ce qui s'y passe. Avec plus de

précision théologique encore, certains verront en ce sommet de l'âme non pas seulement la région où se manifeste une certaine affinité naturelle entre l'homme et Dieu, mais plus encore le point d'insertion de la grâce, et par là nous atteignons déjà l'idée d'une présence surnaturelle de Dieu. Un bon exemple de théories de ce genre est constitué assurément par les vues de saint François de Sales sur la « suprême pointe » de l'âme, si bien analysées par Bremond.

Cependant, ces vues envisagent toutes la présence de Dieu en fonction d'une certaine structure de l'âme, et supposent, par conséquent, une prise de position métaphysique et psychologique dans l'investigation du domaine mystique. D'où le danger incontestable d'une certaine artificialité. Aussi d'autres théoriciens ont-ils cru trouver une méthode plus sûre en se contentant de scruter d'une manière plus générale les richesses de la nature spirituelle de l'âme, et en insistant sur le fait que c'est par cette spiritualité même que l'âme est l'image de Dieu. Déjà les victorins avaient repris et développé ce thème d'origine augustinienne que, pour voir Dieu, l'âme trouve en elle-même son meilleur miroir, — idée fort ingénieusement reprise de nos jours par plusieurs auteurs de l'école thomiste, et tout particulièrement par le P. Gardeil. Des vues analogues ont été exploitées dans des perspectives philosophiques entièrement différentes par Blondel. Ce dernier, fidèle à sa méthode, a cherché à montrer qu'une véritable connaturalité unissait l'homme à Dieu et par conséquent au surnaturel. Sans méconnaître la transcendance de la grâce, il établit qu'elle trouve dans la nature comme des pierres d'attente : ainsi la grâce s'insère dans la nature en la prolongeant et non en la détruisant. Malgré les indispensables précisions qu'appellent ses vues, la solution qu'il a proposée demeure fine et pénétrante. Au reste, nous ne faisons là que mentionner des exemples caractéristiques, car les théories de ce genre abondent dans le domaine de la spiritualité.

II. CONDITIONS CHRÉTIENNES DE LA PRÉSENCE DIVINE

Ces tentatives à caractères philosophiques sont riches de sens et fertiles en développements du plus haut intérêt. Pourtant, on peut penser à bon droit qu'à certains égards, elles n'atteignent pas le fond du problème : elles ne l'abordent point, en effet, par ce qu'il a de spécifiquement chrétien. Elles s'efforcent d'établir une ontologie de l'union à Dieu en montrant comment cette union est possible dans notre nature, mais elles ne dégagent point les conditions mêmes de cette présence. En bref, il est nécessaire de les compléter par une théologie.

La grâce du Christ.

Il est indispensable ici de recourir aux principes fondamentaux, et de nous souvenir que la vie intérieure du chrétien est, nécessairement et dans son essence, christologique ; c'est-à-dire, en d'autres termes, que notre vie spirituelle ne peut exister que comme une participation à la vie et à la grâce du Christ. L'homme aspire à retrouver l'intimité paradisiaque avec Dieu, mais cette intimité ne peut se rétablir que par l'intervention du Rédempteur. On peut, en première approximation, considérer cette intervention du Rédempteur *dans une perspective principalement juridique* : Jésus nous ayant rachetés, ayant payé notre dette et lavé notre culpabilité, désormais les rapports entre l'humanité et Dieu sont à nouveau possibles. Mais une vue de ce genre ne nous conduirait, semble-t-il, à rien de plus qu'au rétablissement d'une société amicale avec Dieu, relativement extérieure. Or, les thèmes philosophiques que nous venons de développer montrent que notre nature même présente des possibilités plus vastes encore, qu'elle est capable non seulement d'amitié, mais encore d'union à Dieu : il est donc normal que ses aspirations aillent jusque-là, qu'elles dépassent même ce qu'avait connu Adam au Paradis terrestre. C'est précisément la grâce du

Christ qui va permettre à toutes nos virtualités de trouver leurs pleines réalisations.

Ici, il faut se souvenir que la pensée chrétienne, dès ses origines, s'est toujours refusée à envisager la Rédemption d'une manière purement juridique. L'acte du Christ ne se présente pas seulement comme une réparation, une satisfaction : il a en outre et dans la même perspective une importance organique où s'engage toute l'humanité, que le Christ résume et récapitule en lui, de telle sorte que Jésus peut être considéré comme le nouvel Adam. Ainsi la grâce rendue aux hommes n'est que le prolongement en eux de la grâce du Christ. L'union à Dieu qui est désormais offerte à l'humanité doit trouver en Jésus son principe et son exemplaire. Or le mystère même de l'Incarnation, en constituant la personne du Christ, réalise, entre la divinité et l'humanité, une union dont rien ne saurait dépasser l'intimité et la profondeur. C'est ici l'union hypostatique, qui naturellement demeure le privilège unique du Christ Verbe incarné. Cette unicité n'empêche point pourtant que ce privilège ait des conséquences pour l'ensemble de l'humanité, et tous les Pères sont unanimes à penser qu'en une certaine mesure c'est nous tous qui avons été unis à Dieu en l'Incarnation. Nous pouvons maintenant tendre à une intimité avec Dieu qui dépasse de beaucoup les privilèges concédés au premier Adam, pour entrer en participation de ceux qui font la grandeur divine du second Adam. Notre société avec Dieu peut s'envisager analogiquement sur le type de l'union hypostatique. Ainsi nous comprenons mieux en quels termes se pose pour nous le problème de l'union à Dieu. Il ne s'agit pas seulement de trouver un schéma philosophique permettant d'expliquer comment Dieu pourrait s'unir à l'homme, mais d'examiner comment et de quelle manière la divinité s'est unie, une fois, à l'humanité, dans le Christ. Cette constatation nous montre d'ailleurs qu'il nous est impossible d'envisager le problème de l'union à Dieu sur le seul plan rationnel : au regard du christianisme, c'est une question qui appartient au domaine de la révélation. De même que l'Incarnation est, pour le théologien, un mystère dont la totale pénétration dépasse les forces de l'intelligence

humaine, de même l'union entre l'âme du fidèle et Dieu est elle aussi un mystère qui transcendera toujours notre compréhension. Ainsi la nature même de la vie unitive impose des limites à toute étude dialectique. En revanche, ces considérations rendent plus apparent l'aspect vital du problème : d'où la nécessité d'examiner de plus près comment nous pouvons participer à notre mesure à ce privilège unique de l'union hypostatique, qui fait le Christ à la fois Dieu et homme.

L'incorporation au Christ.

L'idée paulinienne de l'incorporation au Christ intervient ici d'une manière décisive. A partir du moment où le baptême nous fait entrer en Jésus, la grâce du Christ se prolonge en nous pour nous faire participer, en quelque sorte, à tous ses dons et à tous ses privilèges : comme, dans le Christ, l'humanité est unie à l'essence divine, ainsi par lui les fidèles sont unis à Dieu, et il y a non point identité mais profonde analogie entre ces deux unions. Nous sommes autorisés alors à considérer que la grâce baptismale est déjà grâce de vie unitive, et que toute la vie chrétienne est véritablement unitive. S'il y a un stade du chemin spirituel auquel ce nom convient plus particulièrement, c'est qu'il rend plus apparent ce qui est contenu dans le principe même de notre vie intérieure. Dans de telles perspectives, l'Incarnation prend la plénitude de son sens et se révèle comme le type même de l'union à Dieu. On comprend alors que certains théoriciens aient voulu tirer, des caractéristiques théologiques de l'Incarnation, une sorte de schéma de la spiritualité. A cet égard, le cas de Bérulle est particulièrement significatif. Chez lui, en effet, le parallélisme est poussé aussi loin qu'il est possible. Une des idées centrales de son système, c'est que l'humanité du Christ n'a pu entrer dans l'union hypostatique qu'au prix de la perte de sa personnalité humaine, pour être assumée par une personne divine, de telle manière que son assomption est conditionnée par une sorte de dépouillement ; Bérulle y voit le type et le modèle de l'abnégation qui nous est nécessaire pour que nous puissions parvenir à l'union divine. Comme on

le voit, il s'agit ici d'une systématisation qui, dans son ensemble, est assez particulière à Bérulle. Elle a soulevé jadis d'âpres discussions dont il demeure encore quelque chose, même de nos jours : on peut se demander en effet s'il convient de considérer comme une privation l'absence de personnalité humaine dans le Christ, et tous les théologiens ne sont point d'accord là-dessus. Mais, sans entrer dans ces matières controversées, on peut voir dans le bérullisme un excellent exemple de la manière dont la pensée chrétienne envisage la vie unitive en fonction de l'Incarnation : il n'est pas douteux que les vues de Bérulle s'inscrivent ici dans une ligne authentiquement patristique.

Le thème scripturaire du Christ nouvel Adam exprime donc l'importance humaine, voire cosmique, de l'union hypostatique : l'ensemble de l'humanité et du monde est engagé dans l'Incarnation. Pourtant, il importe de bien marquer ici ce qui fait de l'Incarnation un privilège unique, par quoi elle s'oppose à la manière dont les hommes peuvent être unis à Dieu. Jésus est le Verbe Incarné, c'est-à-dire que par rapport à Dieu il est fils au sens propre et rigoureux du terme, et il est le seul auquel appartienne cette relation filiale qui, par elle-même, n'est pas transmissible. Jésus, sans doute, nous y fait participer, mais, malgré tout, la relation s'établit sur un autre plan. Ce qui est pour Jésus filiation réelle, personnelle, filiation de nature, ne peut être pour nous qu'une filiation adoptive; saint Paul aime à insister sur le fait que notre relation avec Dieu ne peut se comprendre que dans les perspectives de l'adoption dans le Christ. Pour le Christ, l'union à Dieu s'identifie à son être même : il ne saurait exister que comme fils de Dieu. Il n'en va point ainsi pour le fidèle. Sans doute, parce qu'il est créature de Dieu, il existe entre l'essence divine et lui une certaine relation nécessaire, mais purement naturelle et qui ne suffit pas à créer une véritable intimité avec Dieu. Pour que se crée avec Dieu un rapport personnel et profond, une nouvelle intervention divine est indispensable. Il faut que Dieu, librement, étende jusqu'à lui le lien qui l'unit au Christ, et l'adopte comme fils à travers Jésus. Assurément, cette adoption suppose une certaine connaturalité entre l'homme et Dieu. Dieu ne saurait nous reconnaître pour ses

enfants si notre nature n'était point capable de cette surélévation. Pourtant notre vie unitive se présente ainsi comme un élément contingent, dépendant d'une libre et miséricordieuse initiative divine. Notre engagement dans l'Incarnation n'est nullement fatal et inévitable, mais suppose une mystérieuse collaboration entre notre liberté et la volonté divine. Aussi devons-nous sans cesse nous souvenir de ce qui conditionne notre union à Dieu considérée comme filiation adoptive.

Présence trinitaire et activité de l'Esprit.

L'Incarnation établit entre la Trinité des personnes divines et l'humanité de Jésus un ensemble de rapports qui se prolongent dans notre vie spirituelle. Il est certain, en effet, que, dans l'Incarnation, Dieu agit en tant que Trinité et qu'il existe une relation très étroite entre l'Incarnation et la vie Trinitaire. De la même manière, l'union à Dieu qui se réalise en nous par notre participation à la grâce du Christ nous fait entrer d'une manière toute spéciale dans la vie même de la Trinité. Comment sommes-nous ainsi unis aux personnes divines? Là se posent diverses questions théologiques assez obscures, et on en discute encore entre spécialistes. Au regard de la spiritualité chrétienne, ces problèmes n'ont d'ailleurs qu'une importance plutôt théorique. En fait, la présence d'une élément trinitaire dans notre vie intérieure n'est guère mise en doute; sur ce point, les raisons d'ordre dogmatique sont d'ailleurs confirmées par le témoignage du plus grand nombre des mystiques. Il est très remarquable en effet de voir que les phases les plus élevées de la vie unitive débutent le plus souvent par une expérience à forme trinitaire, analogue, par exemple, à la vision de la Trinité de saint Ignace. Il est donc tout à fait normal que certaines âmes aient synthétisé l'ensemble de leur vie intérieure autour de cette idée, d'une présence en elles de la Trinité.

Cette forme trinitaire de la vie unitive peut s'envisager de bien des manières, toutes d'ailleurs parfaitement valables, étant donné qu'il s'agit là d'une notion dont la richesse est inépuisable. Il est pourtant un point sur lequel la pensée chrétienne est à

peu près unanime : c'est l'activité toute spéciale du Saint-Esprit Plus que jamais, l'Esprit-Saint s'y manifeste à nous comme l'Esprit de Jésus qui accomplit et consomme en nous l'œuvre du Rédempteur. Toute la patristique attribue au Saint-Esprit, sous des formes diverses, un rôle de lien, et même certains théologiens le considèrent comme l'agent de l'union hypostatique unissant ainsi en Jésus la nature divine et la nature humaine. D'une façon analogue, il intervient dans la vie de grâce pour unir l'homme à Dieu. Il est sans doute possible d'expliquer assez diversement cette intervention du Saint-Esprit dans la vie spirituelle, mais ces différences n'ont qu'une importance secondaire. Elles contribuent en fait à mettre en lumière l'activité propre de l'Esprit de Jésus en chaque fidèle. Ainsi les dons du Saint-Esprit n'ont pas seulement une valeur contemplative; ils sont tout aussi bien unitifs. Ici, de nombreux spirituels assignent une valeur toute particulière au don de sagesse qui, donnant à l'âme le goût de Dieu, crée entre l'âme et l'essence divine comme une sorte de connaturalité, ou du moins d'affinité. En toute hypothèse, l'importance primordiale revient naturellement à la charité qui suppose la présence du Saint-Esprit en l'âme; et même le rôle unitif de l'Esprit se comprend mieux encore dans l'hypothèse de certains auteurs qui identifient le Saint-Esprit avec la charité. Toutes ces variations théologiques nous ramènent à un thème central : dans les perspectives de la spiritualité chrétienne, l'union à Dieu s'opère dans le Christ, par l'Esprit. On en peut conclure que cette union ne se présente nullement comme un acte transitoire, mais comme un état où Dieu place l'âme, en suite d'une véritable coopération entre ses efforts et la grâce.

III. CONSÉQUENCES CONCRÈTES

La conclusion que nous venons de formuler nous permet de situer avec plus de précision la vie unitive par rapport à l'ensemble de la vie chrétienne. En effet, nous avons déjà remarqué que l'incorporation au Christ s'accomplit par l'entrée en son corps mystique, qui est l'Église. L'union à Dieu dans le Christ n'é

chappe point à cette règle, et nous pouvons dire que la vie unitive chrétienne présente un indubitable caractère ecclésiologique. On peut envisager ce caractère suivant divers points de vue. D'une part, le problème de l'union à Dieu se pose au chrétien sur un plan collectif tout aussi bien que sur un plan individuel. Il est bien certain qu'en dernière analyse l'union à Dieu est une réalité personnelle. L'âme est unie à Dieu en tant qu'elle est un être individuel, libre, autonome et indépendant. On se tromperait donc en imaginant la vie unitive sous un angle purement collectif, comme on le fait quelquefois en insistant indiscrètement sur l'aspect social du christianisme. En réalité, la responsabilité de base qui est engagée dans l'union à Dieu est une responsabilité individuelle : elle dépend entièrement de l'attitude prise par l'âme à l'égard de la grâce, et l'on aurait gravement tort de vouloir éliminer cet aspect personnel du drame. Mais, d'autre part, cette responsabilité suppose l'insertion dans un groupe : la collaboration entre la liberté et l'initiative divine ne peut se réaliser que dans et par l'Église. L'union à Dieu n'est donc pas seulement un problème posé entre Dieu et l'âme, mais d'abord et avant tout une relation entre Dieu et un groupe. Nos rapports personnels avec Dieu sont, pour ainsi dire, la réalisation en détail de ce lien global qui unit au Père les membres du corps mystique. En fait, la réalité même de l'union à Dieu est un privilège qui appartient à l'Église, et à elle seule. De là découlent un certain nombre de conséquences.

Tout d'abord, on comprend pourquoi la pensée chrétienne ne saurait se contenter d'un simple philosophisme de l'union à Dieu. La possibilité métaphysique des relations entre l'essence divine et la nature humaine n'est à ses yeux qu'un aspect relativement secondaire du problème. Plus encore importe l'histoire des rapports entre Dieu et les hommes, tels qu'ils se sont réalisés dans les faits. C'est à travers les éléments de cette histoire qu'on discerne ce qu'on pourrait appeler les conditions existentielles de ces rapports, posées par Dieu sans aucune nécessité métaphysique. C'est en effet uniquement du vouloir divin que dépendent l'Incarnation et son importance centrale dans les rapports entre Dieu et les hommes. Le problème de l'union à Dieu est

donc pour nous, pour l'ensemble de ses données, contingent; seuls les éléments du dogme chrétien nous permettent de le formuler avec exactitude, et nous ne saurions l'exprimer uniquement au moyen de considérations philosophiques, ni le résoudre en dehors de l'apport chrétien.

Dans l'Église.

Il en résulte que l'union à Dieu n'a de sens que dans l'Église. Il ne nous appartient pas de discuter ici la question délicate des divers modes d'appartenance à l'Église, mais, quelle que soit l'attitude qu'on adopte sur ce point, elle laisse intacte ce fait fondamental : on ne saurait trouver Dieu en dehors du corps mystique du Christ. Ainsi, pour nous, la vie unitive est chrétienne, ou n'est pas. Là encore, nous pouvons considérer comme une illusion toute relation avec Dieu qui se réduirait à un pur contact des essences et où le Christ n'interviendrait pas. Ce n'est pas l'homme, à proprement parler, qui s'unit à Dieu, mais plus précisément le fidèle incorporé au Christ, et il nous semble vain de vouloir placer les rapports avec Dieu sur un autre plan. Ici, on peut objecter, il est vrai, que de nombreux auteurs spirituels parlent de l'union à Dieu en des termes qui ne semblent rien envisager d'autre que la seule essence divine, tandis que d'autres, au contraire, font intervenir plus directement le Christ. A la vérité, il faut bien reconnaître que certains spirituels ont donné parfois à leur pensée une expression d'un philosophisme un peu accentué peut-être, mais nous aurions tort de donner à ce fait une signification excessive. En réalité, pour juger la pensée de ces auteurs, il faut la replacer dans son contexte vital. On s'aperçoit alors que leurs expressions les plus purement métaphysiques s'insèrent dans la trame d'un christianisme intensément vécu. Le Dieu qu'ils envisagent au terme de leurs spéculations les plus abstraites demeure celui dont l'amour s'est manifesté à nous par l'Incarnation et par la Rédemption. Leur théorie de l'union à Dieu s'exprime en termes métaphysiques, mais elle n'en suppose pas moins, comme base nécessaire, l'amour de Jésus, Verbe incarné. Personne, en fait, parmi les grands au

teurs de notre pensée chrétienne, n'a jamais prétendu se soustraire à cette loi générale, que l'on ne va au Père que par le Fils : on peut considérer l'aspect christologique et ecclésiologique de l'union à Dieu comme un trait essentiel de la pensée chrétienne.

Un état et non un acte.

Il est non moins clair que l'union à Dieu doit être envisagée comme un état et non comme un acte. Si on admet en effet que l'Incarnation en constitue le type idéal, on s'aperçoit que, pour Jésus, l'union hypostatique n'est pas à proprement parler un acte, mais un état constitutif de son être même. Il en va ainsi, analogiquement, pour le chrétien : la société avec Dieu lui est donnée comme un état, et il est véritablement et pleinement chrétien dans et par cet état. Sans doute on pourra considérer que tel ou tel des actes du fidèle relèvent plus particulièrement de l'union à Dieu, mais c'est uniquement parce qu'ils sont la manifestation consciente de cet état. Il serait même plus exact encore de dire que, pour le chrétien, l'union à Dieu est une vie, qui, comme toute vie, suppose une naissance et un développement. Cette vie est donnée à chaque âme prise individuellement, mais c'est dans le Christ, c'est-à-dire dans l'Église, qu'elle se réalise : c'est à l'Église qu'il appartient de la faire naître et de lui donner sa croissance. Là interviennent les sacrements, par lesquels l'Église assume ce rôle. L'ensemble de la vie sacramentaire revêt un caractère profondément unitif. Tous les théologiens, d'ailleurs, sont d'accord sur le fait que le baptême et l'Eucharistie ont ici une importance toute particulière. C'est par le baptême en effet que nous naissons dans le Christ, c'est-à-dire que commence en nous la vie unitive; et c'est par l'Eucharistie, que saint Thomas considérait comme le sommet des sacrements, que le lien entre l'âme et Dieu atteint sa plénitude, puisque par elle l'âme se nourrit du Christ et se transforme en lui, participant ainsi à l'union avec le Père céleste, dont il jouit sans cesse. Nous ne saurions trop insister sur cet aspect sacramentaire de la vie unitive telle que la conçoit le christianisme : il lui donne une physionomie concrète extrêmement particulière. Il ne s'agit

donc point d'une société avec Dieu qui serait une réalité purement spirituelle et désincarnée : si élevée, si épurée qu'elle soit, elle n'en est pas moins liée à un ritualisme très précis. D'autre part, on entrevoit mieux de cette manière quel est le rôle exact du sacramentalisme dans l'Église : il ne s'agit nullement d'une sorte de mécanisation de la grâce, mais d'un ensemble de rites qui ne prennent la plénitude de leur sens que parce qu'ils sont une vie, et qui reçoivent leur efficacité du fait qu'ils procèdent du Christ, le premier et le grand sacrement.

L'expérience mystique.

Tout ceci permet de comprendre en quelle manière la vie unitive est mystique. Elle l'est, certes, au sens ancien du terme, dans la mesure où elle est réalisation individuelle, en chacun des fidèles, du Christ total. Elle l'est encore en un sens plus moderne dans la mesure où elle correspond à une véritable expérience de Dieu. Nous nous sommes efforcés jusqu'ici d'en reconstruire l'ontologie et la théologie indépendamment de toute considération psychologique ; mais il est tout à fait légitime de faire intervenir cette dernière perspective. Il s'agit en effet d'une union de personne à personne, où l'homme s'engage tout entier, avec sa conscience comme avec son affectivité. Il est donc normal qu'une telle intimité ait son prolongement sur le plan de la conscience. Certes, il n'y a pas, en soi, de commune mesure entre ce que ressent une âme et la grâce qu'elle reçoit. On peut admettre pourtant que, d'une façon générale, l'âme unie à Dieu a, d'une certaine manière, conscience de cette union, étant donné que toute sa vie intérieure en dépend et que cette vie intérieure comporte toujours un certain exercice des facultés de connaissance. Mais, naturellement, le niveau et l'intensité de cette conscience sont extrêmement variables suivant les cas. Ce peut n'être souvent qu'un sentiment extrêmement confus de la présence divine, une sorte de paix, de contentement intérieur. Mais parfois cette conscience se précise, devient plus nette, de telle sorte que l'âme sent vraiment Dieu présent, à la manière d'une autre personne qui habiterait en elle. Dans certains cas, on atteint à une vérita-

ble explicitation du rapport, il semble à l'âme que Dieu s'adresse à elle, lui parle, lui communique sa volonté. A la limite, l'âme expérimente une sorte de fusion, de telle sorte qu'il lui semble être absorbée en Dieu, comme si Dieu lui-même agissait par elle. Les théoriciens se sont beaucoup appliqués à classifier ces manifestations, dont la diversité est très grande. Les éléments descriptifs qu'ils ont ainsi réunis sont du plus haut intérêt, surtout si l'on voit bien que cela correspond à la même réalité profonde : aussi est-il important, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, avant d'élaborer une théologie mystique, d'examiner attentivement ce que Dom Stolz appelait si bien la théologie de la mystique.

L. COGNET.

ORAISON ET LITURGIE

Une grace commune

Une opposition ?

L'oraison est l'acte le plus profondément personnel qui puisse être. Nul autre n'est plus intime, plus caché. C'est, au cœur de nous-même, une rencontre avec Dieu, dont lui seul partage le secret. C'est là qu'il nous révèle progressivement le nom que nous donne son amour, ce *nom nouveau que nul ne connaît, hormis celui qui le reçoit* (Ap 2, 17).

Mais alors, ne risque-t-on pas, en mettant l'oraison au centre de la vie spirituelle, en y faisant tout reposer sur elle, de se voir engagé dans une perspective trop individualiste, fort éloignée de cet esprit d'universelle communion dans lequel nous placerait une vraie fidélité à notre foi dans le Christ, en qui nous sommes tous un, vivant de la même vie, dont lui seul est la source ?

Il y aurait à cette difficulté une première réponse : la grâce à laquelle nous ouvre l'oraison, c'est la grâce du Christ — il n'en est point d'autre, et c'est en lui que se réalise toute rencontre avec le Père. Par conséquent, quiconque s'ouvre loyalement à cette grâce ne peut qu'être conduit par elle à une compréhension plus profonde du mystère chrétien, dans lequel il vit d'une façon plus lucidement consciente, auquel il adhère d'une volonté plus ferme.

Le premier fruit d'une oraison sincère, c'est l'esprit de foi, un sens plus éveillé et plus sûr des choses de Dieu, faisant

deviner comme d'instinct où est la vérité, et de quelles teintes doit se nuancer notre attitude intérieure pour être en plus juste harmonie avec la réalité surnaturelle dont nous vivons.

Une âme qui serait, dans l'oraison, pleinement docile à l'Esprit-Saint ne pourrait qu'y être conduite au Christ, à une plus profonde compréhension de son mystère, de toutes ses dimensions : non seulement de la hauteur et la profondeur, mais de la largeur, aussi, et de la longueur du mystère de la charité, qui ne pénètre au plus intime de chaque âme que pour l'insérer dans une unité qui englobe tout. Ce sont les paroles du Christ qu'elle s'entendra redire : *Le Paraclet, l'Esprit-Saint, que le Père enverra en mon nom, vous enseignera tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit... Il me rendra témoignage... Il vous mènera à la vérité tout entière... Il ne parlera pas de lui-même; mais tout ce qu'il entendra il le dira... C'est de mon bien qu'il prendra pour vous en faire part.* Jn 14, 26; 15, 26; 16, 13 et 15.

Mais pour s'ouvrir à cette grâce, pour accueillir cette vérité, et lui garder sa pureté, sans la ternir en y mêlant nos humaines conceptions, quel moyen plus sûr que d'insérer notre prière dans la prière de l'Église?

La liturgie, source de grâce.

Loin qu'il y ait une opposition quelconque entre la liturgie et l'oraison, la liturgie est la source la plus authentique où s'alimente l'oraison, ou du moins le climat où elle s'épanouit le plus librement, où tout favorise ses progrès.

Et d'ailleurs pour toute âme chrétienne, quelle qu'elle soit, le mystère eucharistique n'a-t-il pas toujours été le lieu par excellence de la rencontre avec le Seigneur, la source de toute grâce, où se puise la vie qui nous fait vivre en Dieu, qui nous introduit en une plus intime communion avec lui?

Mais s'il importe de puiser la vie à sa vraie source, il importe aussi qu'elle s'épanouisse dans la lumière, dans l'atmosphère de vérité qui lui convient, qui répond à sa nature. Et cela, l'oraison ne saurait le recevoir mieux que d'un contact avec la liturgie. Aussi l'une et l'autre, bien loin de s'opposer, sont-elles en étroite

harmonie. D'ailleurs, notons-le de suite pour préciser les données du problème, l'oraison ne saurait s'opposer à rien dans la vie spirituelle : n'exprime-t-elle pas cette attitude première, fondamentale, de l'âme devant Dieu — où elle se recueille plus particulièrement sans doute aux moments consacrés à la prière — mais qui se traduit en tous ses actes, leur donnant leur sens et leur portée surnaturelle, et trouvant en chacun d'eux, aussi, une occasion de s'enraciner plus profondément en nous? S'il y a un juste équilibre à trouver, c'est moins entre l'oraison et l'un ou l'autre des moyens qui, tous, concourent à son progrès, qu'entre ces divers moyens eux-mêmes. Et c'est ainsi que l'on pourra essayer de dire ce qu'apporte à l'oraison le fait de donner à la liturgie, parmi ces moyens, la place qui lui revient.

Essentiellement, la liturgie insère notre prière dans celle de l'Église, la plaçant ainsi dans le milieu où elle s'épanouit librement : dans le mystère du Christ. Et cela, non seulement par les pensées qu'elle offre à notre méditation, mais du fait qu'appartenant à l'ordre sacramentel, elle participe au mode d'efficacité qui lui est propre. Par elle-même, par la puissance de grâce qui est en elle, elle unit notre prière à celle du Christ.

Par le fait même, bien sûr, l'horizon s'élargit. Il n'est plus possible de se tenir enfermé dans une conception purement individualiste. On se sent engagé dans un mystère où tout nous est commun avec tous. Mais ce changement de perspective n'ira pas sans faire voir chaque chose sous un jour nouveau. Il n'est rien dans notre oraison qui n'en reçoive quelque enrichissement, qui n'apparaisse davantage, en cette perspective plus juste, dans son authentique vérité.

Le « pur surnaturel » ou les dangers de l'individualisme.

Dans une conception trop individualiste, on court le risque de mettre moins en relief le mystère de grâce dans lequel nous sommes engagés que le rôle de l'effort personnel. Certes, celui-ci est nécessaire, mais il est subordonné, en fait, à une réalité plus haute, par rapport à laquelle seulement il prend son sens vrai

et sa portée réelle. Si on l'oublie, on sera incliné à considérer l'idéal que l'on se propose à la manière d'une perfection humaine, d'un achèvement de sa personnalité, d'une totale maîtrise de soi, d'une entière victoire sur soi-même.

Bien sûr, tout cela ne sera pas faux en soi, mais ce sera une vue partielle des choses, où l'essentiel n'est pas mis en pleine valeur, n'a pas la place qui lui revient, et par le fait même les perspectives sont déformées et finalement, on n'est plus dans la vérité — disons, au moins : on n'est plus au plein cœur de la vérité, et la voie est ouverte à bien des déviations.

Une perfection ainsi trop humainement comprise ne peut pas ne pas apparaître comme un haut idéal dont on ne saurait s'approcher sans se détacher de la masse. Y tendre, c'est tendre vers un but de grandeur, soutenu par ce qu'il y a de noble en cet effort. C'est s'engager en un rude chemin qui ne sera jamais celui des foules. C'est se durcir, peut-être — et n'est-ce pas bien à craindre ? — dans une assurance qui se traduira volontiers en austère sévérité envers autrui. On croira que pour encourager les autres à poursuivre ce même dessein, il n'est rien de plus efficace que de leur présenter l'idéal le plus abrupt : *Prenez la voie la plus difficile, c'est là que, dans une générosité entière, vous progresserez joyeusement.* On n'aura à la bouche que le *pur surnaturel,* invitant les âmes à se débarrasser d'un seul coup des sentiments humains où elles s'enlisent pour se décider à se mettre une bonne fois dans une perspective vraiment surnaturelle, qui va immédiatement leur rendre tout facile. Et, voyant qu'elles s'y refusent (il faudrait dire : que cela leur est absolument inaccessible), au lieu de se mettre à leur portée, d'aider leur faiblesse à faire ce dont elle est maintenant capable, pour lui rendre possible de s'élever, ensuite, un peu plus haut, on la laissera, pauvre petite mèche qui, pourtant, fumait encore, achever de s'éteindre.

Mais pourquoi essayer de refaire le portrait d'une âme... *endurcie dans le bien,* alors que saint Jean de la Croix l'a tracé, avec une cinglante ironie, au livre premier de la *Nuit obscure* :

> Comme ces commençants (on le voit, il considère cela comme

défauts de commençants) se sentent si fervents et si diligents en les choses spirituelles et en les exercices spirituels — quoiqu'il soit vrai que les choses spirituelles, de soi-même, humilient — néanmoins, par leur imperfection il leur naît souvent de cette prospérité une certaine branche d'orgueil secret, qui leur fait avoir quelque satisfaction de leurs actions et d'eux-mêmes. Et d'ici leur naît aussi une certaine envie, un peu vaine et parfois fort vaine, de parler des choses spirituelles devant d'autres et parfois même d'en faire leçon plutôt que de les apprendre, et ils condamnent en leur cœur les autres, qu'ils ne voient pas avec la sorte de dévotion qu'ils voudraient... Il y en a aussi d'autres de ces spirituels qui tombent en une autre manière de colère spirituelle, qui est de se fâcher contre les vices d'autrui, un certain zèle inquiet, blâmant les autres; et parfois il leur vient des impétuosités de les reprendre aigrement et parfois même le font, se faisant maîtres de vertu — ce qui est contre la mansuétude spirituelle (ch. 2 et 5).

Même si elle ne va pas jusqu'à s'égarer en de semblables excès, une spiritualité trop individualiste, parce qu'elle est trop centrée sur la perfection personnelle, atteinte par un effort personnel, et possédée comme un bien personnel — un bien propre, qui ferait notre valeur, et nous distinguerait des autres — se laissera toujours assez facilement surprendre par quelque sentiment d'orgueil secret, qui ne sera pas sans se traduire à peu près nécessairement par quelque dureté envers autrui.

Ou bien alors (et cela aussi, saint Jean de la Croix le souligne) parce que cet idéal, trop humainement compris, apparaît par le fait même quelque peu... inhumain, durci dans l'absolu de ses exigences, intransigeant, on se décourage :

Il y en a quelques-uns de ceux-ci, lesquels tiennent fort peu compte de leurs fautes, et d'autres s'attristent démesurément de s'y voir tomber, pensant qu'ils devraient être déjà des saints, et ils se fâchent contre eux-mêmes avec impatience — ce qui est une autre imperfection... (Ils) se fâchent contre eux-mêmes, d'une impatience non humble, quand ils se voient imparfaits, d'où vient qu'ils voudraient être saints en un jour. Il y en a beaucoup de ceux-là qui proposent beaucoup et font de grands propos; mais comme ils ne sont point humbles et se confient en eux-mêmes, tant plus ils font de propos tant plus ils tombent et tant plus

ils se fâchent n'ayant pas de patience pour attendre que Dieu leur donne quand il lui plaira ce qu'ils désirent — ce qui est aussi contre ladite mansuétude spirituelle — encore que quelques-uns aient tant de patience en ceci que Dieu voudrait bien qu'ils ne fussent en cela si patients! (*Ibid.*)

En une telle attitude, il y a de l'orgueil, bien sûr, mais aussi, peut-être, et plus encore désarroi d'une âme qui cherche Dieu sincèrement, qui le désire de toutes ses forces et se heurte à une conception de la perfection qui la déroute : une perfection tout humaine, qui apparaît comme un absolu, ne supportant aucune défaillance, aucune faiblesse, car toute défaillance est un manque, une preuve que le but n'est pas atteint encore. Une perfection factice, artificielle, d'ailleurs, car nul ne parviendra jamais à cette parfaite domination de soi, à cette totale indépendance envers les réactions de la sensibilité, qui seraient, dit sainte Thérèse d'Avila, *en dehors et au-dessus de notre misérable condition* (Cinquième Relation).

Non qu'il n'y ait aucun effort à faire en ce sens, dans le but de progresser vers une plus grande liberté intérieure, vers la paix d'une âme assez fermement établie en Dieu pour n'être plus ballottée de tous côtés par des émotions passagères. Mais le résultat auquel on aboutira ainsi resta toujours assez modeste pour ne pouvoir être considéré qu'avec beaucoup d'humilité, et si c'est en cela, en cela seulement que l'on faisait consister la perfection, si elle s'arrêtait là, si elle n'avait pas, dans une lumière plus haute, un sens plus profond, il faudrait avouer que le champ ouvert à nos plus légitimes ambitions serait bien restreint.

L'exemple donné par sainte Thérèse.

Qu'en eût dit une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus? C'était vers la fin de sa vie — il lui restait peu de temps pour faire mieux! — elle arrive à l'infirmerie, où sa Prieure était malade, porteuse de clefs qu'elle venait lui remettre, et tout heureuse de cette occasion de lui faire visite. Mais voici qu'elle se heurte

à la Sœur infirmière. Celle-ci réclame les clefs, arguant qu'il relève de ses fonctions de les porter à la Supérieure! Que va faire la Sainte? Renoncer à cette joie qu'elle désirait trop ardemment, remettre les clefs, simplement, sans chercher à se défendre? ... Sans chercher à se défendre? Elle n'a pas le temps de penser si loin! Elle se défend si bien que les fameuses clefs, objet de litige, en tombent par terre. D'où bruit (bruit de la chute, et bruit de la discussion, aussi, sans doute). Et voici la malade réveillée... L'infirmière d'en rendre responsable Sœur Thérèse et celle-ci en est quitte pour essuyer une bonne algarade. Ici encore, que va-t-elle faire? Accepter en silence, humblement, dans la patience, la parfaite sérénité d'une âme qu'aucun sentiment humain ne peut plus atteindre? ... Une telle tempête de colère s'élève en son cœur qu'elle n'a plus qu'une ressource : pauvre soldat fuyant devant un ennemi trop bien armé, elle déserte le champ de bataille, et va, bien sagement, bien humblement, s'asseoir sur une marche d'escalier et y prendre le temps de retrouver son calme pour devenir capable d'affronter la Sœur irritée et de lui faire, autant que possible, bon visage. C'est là la sainteté, l'humaine sainteté, la vraie, sincère avec soi-même, modeste, simple, et que nous sentons tout de suite si fraternelle, bien au-dessus de nous — qui aurions dit son fait à la Sœur infirmière — mais pourtant si proche de nous en cette humble victoire remportée par des moyens qui seraient à notre portée, si nous voulions bien!

Proche de nous... Il suffit pour s'en convaincre d'entendre la même sainte Thérèse nous redire la plainte qui nous est coutumière, mais avec la simplicité d'un cœur qui a compris le cœur de Dieu, et son amour : *Je ne me mets pas toujours au-dessus des riens de la terre; par exemple, je m'inquiète d'une sottise que j'aurai dite ou faite, alors je rentre en moi-même et je me dis : « Hélas! j'en suis donc au même point, comme autrefois! » Mais je pense cela avec une très grande douceur, et sans tristesse : c'est si doux de se sentir faible et petit* (« *Novissima verba* », 5 juillet 1897).

La grâce, mystère de sainteté.

C'est vers une semblable sainteté — d'autant plus haute qu'elle est plus humble; d'autant plus surnaturelle qu'elle est plus humaine — que l'Église guide nos pas dans sa liturgie.

Ceci résulte d'abord de ce que, partout et toujours, ce qu'elle met au centre de tout, c'est le mystère de la grâce. C'est à la grâce que, sans cesse, elle nous invite à avoir recours. On nous permettra de choisir, dans l'infinie variété des textes qui pourraient être donnés ici en exemple, la collecte de la messe de saint Georges, le « mégalo-martyr », qui, précisément, se contente de nous faire présenter cette unique requête : *Que, par l'intercession et les mérites de celui par qui nous t'adressons notre supplication, nous recevions le don de la grâce.*

La grâce, qu'est-ce à dire? Le mot a, dans les textes liturgiques, une ampleur qu'il ne faut pas restreindre. Le théologien qui se demanderait s'il s'agit de la grâce actuelle ou de la grâce sanctifiante aurait droit à un sourire! La grâce, c'est toute la plénitude de la divine bienveillance; la bonté, l'infinie miséricorde du Père se penchant sur l'humanité réconciliée avec lui dans le sang de son Fils. C'est cette condition devant Dieu dans laquelle nous a établis le Christ en se faisant notre Chef, en nous donnant d'être un avec lui et d'avoir accès, en lui, auprès du Père. C'est la plénitude d'amour qui est en Dieu, ouverte à notre pauvre humanité pécheresse mais rachetée, et se faisant pour elle infiniment **secourable. C'est une** surabondance de bienveillance toute gratuite, et sans limites, à la mesure de notre misère, et du titre qu'elle a à la tendresse du Père envers ceux que son Fils a faits siens, les unissant à lui d'un lien indéfectible. Car ils ne peuvent plus être à ses yeux simplement des pécheurs, mais des pécheurs pour qui le Christ est mort, et de ce fait leur péché n'a plus le même sens, il n'est plus le même, il a un lien essentiel avec le mystère de la divine miséricorde.

La grâce, ce sont toutes les bontés de Dieu envers nous, les dons de son amour, mais avant tout c'est sa bonté elle-même, et son amour; c'est le fait que cet amour nous est ouvert,

qu'il s'est penché sur nous, et que nous en pouvons tout attendre. Et que sa bienveillance est sans limites.

Vraie et « fausse perfection ».

Si, avec l'Église, nous mettons au centre de notre vie spirituelle la foi en ce mystère d'amour, combien tout y sera éclairé d'une lumière nouvelle, et les perspectives en seront changées.

La perfection — le mot semble bien maladroit, on sent qu'il est dépassé et ne peut traduire à lui seul toutes les richesses d'un plus profond mystère — la perfection c'est l'appartenance à cet amour, l'état d'une âme qui lui est largement ouverte, qui s'offre à lui dans la sincérité de son désir, de sa bonne volonté.

Il ne s'agit plus d'être parfait, mais de donner à l'amour une réponse parfaite. Et qu'est-ce à dire, sinon faire, réellement, de son mieux — avec ses insuffisances, ces révoltes de la nature que l'on n'arrive pas à bien dominer, mais on ne s'y résigne pas, et l'on reprend sans cesse la lutte, sans découragement. On garde vivante en son cœur cette *inquiétude de ne pas assez bien servir Dieu* où saint Jean de la Croix voit l'un des signes où se reconnaît le plus sûrement une âme qui est dans le droit chemin. On fait de son mieux, sincèrement, avec persévérance, et ce mieux, on l'offre à Dieu, tel quel; on le remet aux mains de son amour, et de sa miséricorde; on le lui confie. C'est lui qui en jugera, qui l'interprétera, plutôt; qui saura comprendre ce qui s'y exprime de désir de s'ouvrir à lui, et quelle liberté est offerte par là à sa grâce pour agir dans cette âme. Et il en jugera avec une infinie compréhension, appréciant à son juste prix un effort peut-être maladroit, mais dont il sait quelle peine il a coûté à qui se trouve aux prises avec de rudes difficultés.

Le saint avec le pécheur.

C'est à cet effort humble et modeste que la liturgie nous invite constamment, ne nous conviant pas à présenter à Dieu

ces héroïques protestations d'une âme prête à tout souffrir pour son amour (comme le faisaient ces livres spirituels dont se plaignait sainte Thérèse d'Avila...), mais lui offrant les humbles supplications d'une âme blessée qui a besoin d'être soutenue, guidée, contrainte même, si Dieu veut bien aller jusque-là : *ad te nostras etiam rebelles compelle voluntates...* (Secrète du 4e dimanche après la Pentecôte).

Et cela ne signifie nullement que l'Église, mue par une compassion maternelle envers les plus faibles de ses enfants, veille à ne rien mettre en sa prière qui ne leur soit accessible, pratiquant dans ce but une sorte de nivellement par le bas. Cette humble prière, inspirée par un profond sentiment de notre pauvreté devant Dieu, de notre humaine fragilité, du besoin que nous avons toujours de recourir à la divine miséricorde, et de mettre en elle notre confiance — cette humble prière, l'Église sait que tous ses enfants la peuvent dire ensemble, y communier fraternellement, et que ce n'est sans doute pas sur les lèvres des plus fidèles qu'elle sera la moins sincère, la moins profondément sentie comme vraie, comme répondant à l'intime vérité de ce que nous sommes devant Dieu.

Ne va-t-elle pas jusqu'à nous faire redire, tous ensemble, chaque soir, dans l'hymne des Complies : *Que s'écartent les songes et les fantômes de la nuit, et que nos corps ne soient point souillés.* Et, bien plus, lorsqu'elle nous invite, le matin, à reprendre notre prière, avec une prévenance et une délicatesse toute maternelles, elle place sur nos lèvres des paroles comme celles-ci, qui sont empruntées aux diverses hymnes de Matines, prévues pour chaque jour de la semaine :

> Écartez de nous tout acte mauvais, qui nous livrerait au feu de l'enfer... Que les ténèbres le cèdent à la lumière, et que celle-ci efface les fautes de la nuit... Vois le mal dont nous nous sommes rendus coupables, pardonne les péchés que nous avons commis... L'âme blessée par la faute nocive s'efforce d'échapper à toute cette obscurité et te cherche, toi, son Rédempteur... Tout ce que, par la ruse du démon, la nuit a porté de péché, que l'efface la céleste puissance de ta gloire... afin que le cœur purifié de ses taches jouisse de toi plus pleinement.

La Sainte Église ne nous invite pas seulement par là à prier pour nos frères pécheurs; c'est pour nous qu'elle nous fait dire ces paroles, comme notre prière à nous, pensant peut-être que même ses enfants les plus fidèles peuvent parfois être poursuivis jusqu'en leur sommeil par ces obscurs *fantômes de la nuit* et qu'ils seront apaisés et rassurés de se voir invités par leur Mère à cette supplication, voyant par là combien, loin de s'étonner, elle trouve naturel qu'ils éprouvent le besoin de la présenter au Seigneur.

Et combien nous serons proches les uns des autres, en cette humble demande, que le saint peut redire avec le pécheur, dans un fraternel coude-à-coude où ils se sentent tout près l'un de l'autre, parce qu'ils se sentent aussi pauvres, aussi démunis l'un que l'autre devant l'infini mystère de miséricorde et de condescendante bienveillance où il leur est donné d'avoir accès ensemble dans le Christ notre unique Sauveur.

La prière de l'Église.

Certes, si la liturgie nous unit dans une même prière, c'est d'abord, au-delà de toutes les dispositions que nous pouvons y apporter, parce qu'elle est la prière de l'Église. Par elle, dans l'Église, nous sommes unis au Christ, notre prière devient cette prière dans le Christ, au nom du Christ, que le Père ne peut pas ne pas écouter. Mais, sans oublier que cette considération est fondamentale, car elle donne à la liturgie son sens, et son efficacité surnaturelle, nous avons voulu surtout souligner ici quelques conséquences de cette vérité essentielle. Nous avons essayé de montrer comment, précisément parce qu'elle est prière dans le Christ et nous fait revivre ses mystères, la liturgie nous conduit, insensiblement peut-être et du seul fait qu'elle nous met en cette atmosphère surnaturelle, à placer au centre de notre pensée ce mystère de la grâce dans lequel nous communions tous. Et, la grâce étant à la place qui est la sienne, notre effort pour nous y ouvrir sera mieux compris, nous verrons plus clairement ce qu'il doit être. Ainsi apparaîtra d'abord com-

bien nous ne pouvons l'accomplir que tous ensemble, puisque nous ne faisons qu'un en cette divine bienveillance, cette divine miséricorde qui nous enveloppe dans une étroite unité. Nous sommes tous unis dans une essentielle humilité devant Dieu, dans une même espérance dans le Christ notre Sauveur, dans une même action de grâces envers l'amour du Père qui nous est gratuitement offert.

La liturgie nous le fait comprendre, simplement, en ne se lassant pas de nous redire l'enseignement même de la Bible, cette unique leçon patiemment apprise par Dieu à son peuple tout au long de son histoire et l'amenant peu à peu à reconnaître la véritable attitude religieuse, celle où l'homme est pleinement vrai devant son Dieu, dans l'humble confiance, envers Yahvé, de ses *pauvres*.

Dom Georges Lefebvre, o.s.b.

Un guide de lecture pour

SAINT BERNARD

Saint Bernard est un auteur difficile : on hésite à en recommander la lecture. Et cependant, il attire : c'est là un fait. Il n'y a guère d'année où ne paraisse un ouvrage sur lui ou un recueil de traductions de ses écrits. Ceci ne fait qu'augmenter la difficulté : en notre siècle ont paru plus de mille publications à son sujet. Comment s'orienter dans cette forêt touffue ? Il semble que la difficulté vienne du caractère très nuancé de sa doctrine, du caractère très étudié qu'il voulut donner à son style, enfin de la complexité de sa vie et de son activité. L'attirance vient de ce que, malgré tout, abstraction faite des raffinements de sa pensée et de sa langue, il parle de réalités qui sont au cœur de l'existence de tout chrétien, avec certain accent d'humanité qui le rend proche des hommes de tous les temps, et peut-être surtout du nôtre. Comment donc éviter, d'une part, de se décourager devant la difficulté, et, d'autre part, de défigurer cette grande âme, comme on l'a fait parfois, en la rabaissant au niveau d'un *pieux auteur* qui édifie par des moyens faciles, nourrissant peu l'intelligence, flattant la sensibilité ?

I. — Biographie et bibliographie

Saint Bernard a vécu de 1090 à 1153. On ne possède pas de biographie qui renseigne, avec la précision et l'objectivité souhaitables, sur tout ce qu'on aimerait savoir de son activité. S'il devient jamais possible d'en écrire une, il ne semble pas que ce soit dans un avenir

prochain. Car l'histoire de saint Bernard est liée à celle de l'Église, et même de l'Europe, voire du Proche-Orient, pendant ses trente dernières années : trop de problèmes attendent encore leur solution.

Des *Vies* anciennes, la première — la *Vita prima* — est la plus belle. C'est un récit écrit par des amis de saint Bernard, selon les lois de l'hagiographie médiévale, dans le dessein d'illustrer sa mémoire, de la venger de certaines insinuations. Le texte est édité dans la *Patrologie latine,* au tome 185, col. 222-416. Il fait actuellement l'objet, de la part de A.-H. Bredero, d'études paléographiques et critiques dont les résultats paraîtront dans la revue *Analecta S. Ordinis Cisterciensis.*

Au sujet du rôle historique de saint Bernard comme de tout ce qui touche à sa personne et à son œuvre, on trouvera la liste des publications, de 1891 à 1957, dans la *Bibliographie bernardine* qu'a dressée, avec beaucoup de soin, le P. Jean de la Croix Bouton, et qui a paru à Paris, en 1958, chez Lethielleux; à propos de chacun des 1.072 volumes ou articles mentionnés sont indiqués, d'une part, les compte rendus qui en parlaient, d'autre part un jugement d'ensemble sur le caractère et la valeur du travail.

Il existe deux bons ouvrages d'ensemble au sujet de l'histoire de saint Bernard. C'est d'abord la *Vie de saint Bernard* de E. Vacandard dont la première édition parut en 1895 (Paris, Lecoffre), en deux tomes. C'est ensuite le volumineux ouvrage collectif intitulé *Bernard de Clairvaux* que publièrent les éditions Alsatia en 1953; des tables abondantes — chronologique, analytique, alphabétique — en facilitent la consultation. Si l'on veut une vue d'ensemble de la vie de Bernard, avec un essai de reconstitution de son itinéraire spirituel, on peut se reporter à la première partie de *Saint Bernard mystique,* que j'ai publié chez Desclée de Brouwer en 1948.

Voici les données principales. Bernard naît à Fontaine-les-Dijon. Il commence des études à l'école des chanoines de Saint-Vorles, à Châtillon, vers le moment où, en 1098, est fondée l'abbaye de Cîteaux. Il décide de s'y faire moine en 1111 et y entre en 1113 avec ses frères et un groupe de compagnons. Deux ans plus tard, il est envoyé fonder l'abbaye de Clairvaux, en Champagne, avec douze moines dont il devient l'abbé. Peu après, il commence de souffrir d'une maladie dont il ne guérira jamais complètement; c'est alors qu'il fait la connaissance de Guillaume, abbé bénédictin de Saint-Thierry, près Reims, l'un des théologiens les plus pénétrants de l'époque. Dans les quelques années qui suivent, Bernard fonde les premières filiales de Clairvaux et publie ses premiers écrits : *Sur les degrés d'humilité*

vers 1121, l'*Apologie,* au sujet de la controverse entre Cluny et Cîteaux, en 1124.

Il intervient au Concile de Troyes de 1128 où est préparée la Règle des Templiers; il voyage dans le nord de la France en 1131 et, cette même année, rencontre pour la première fois Abélard. Convoqué par Innocent II, il se rend en Italie et s'emploie à résoudre le schisme qui opposait à celui-ci l'antipape Anaclet. A son retour, en 1135, il commence à rédiger son grand œuvre : les *Sermons sur le Cantique des cantiques.* Appelé de nouveau à Rome par le pape et les cardinaux, il voyage en Italie afin de mettre fin au schisme d'Anaclet. Il rentre à Clairvaux en 1138; en 1140, il joue un rôle important au Concile de Sens, à la suite duquel est condamné Abélard. En 1145, il entreprend en Languedoc un voyage destiné à arrêter les progrès des erreurs de Pierre de Bruys. La même année, un ancien moine de Clairvaux est élu pape sous le nom d'Eugène III; celui-ci charge Bernard de proclamer la croisade en 1146, puis de voyager en Allemagne afin de préparer celle-ci. Quand Bernard meurt en 1153, il est intervenu dans des élections d'évêques, des conflits de toute sorte, des affaires d'Église; il a fondé soixante-dix monastères, et c'est en grande partie grâce à son rayonnement que l'ordre cistercien en a fondé, en un demi-siècle, environ trois cent cinquante, répartis dans de nombreux pays d'Europe.

L'œuvre écrite de Bernard qui permet le mieux d'entrevoir quelque chose de cette vaste activité est sa correspondance; près de 500 lettres sont aujourd'hui connues.

II. — Œuvres écrites et doctrine

1. *Éditions et traductions.*

La dernière en date des éditions complètes des œuvres a été réalisée par Mabillon au XVII[e] siècle. Elle a été reproduite par Migne aux tomes 182 et 183 de la *Patrologie latine.*

Une nouvelle édition complète, et critique, est actuellement en cours de publication aux *Editiones Cistercienses,* 14, Piazza del Tempio di Diana, Roma, 8-48 (Dépositaires : pour la France Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris-6[e]; pour l'Angleterre Parker, 27, Broad Street, Oxford). Ont paru les *Sermones super Cantica* en deux volumes (1957 et 1958; prix de chacun, broché : 36 NF); un troisième volume,

contenant tous les traités paraîtra cette année; les autres suivront de près. Une introduction aux problèmes d'authenticité et d'histoire des textes a été donnée sous le titre *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits,* dans *Analecta S. Ord. Cisterciensis,* Rome (*Éditions Cistercienses*), IX, 1-II, 1953 (cf. *La Vie Spirituelle*, mars 1954, p. 324). Elle sera complétée, en 1961, par un recueil dû à Dom H. Rochais et qui paraîtra dans la même collection : *Enquête sur les Sermons divers et les Sentences de saint Bernard.*

L'œuvre écrite de Bernard est peu étendue, si on la compare à celle de certains Pères de l'Église antique, ou de théologiens de la période scolastique. Outre les lettres et les traités déjà mentionnés, elle comporte les traités *Sur l'amour de Dieu* (écrit entre 1126 et 1141), *Sur la grâce et le libre-arbitre* (avant 1128), *Aux chevaliers du Temple à la louange de la milice nouvelle* (1128-1136), *Sur le précepte et la dispense* (avant 1144), *Sur la considération, à Eugène III* (1149-1153), et la *Vie de saint Malachie,* évêque irlandais mort à Clairvaux en 1148. De plus, on possède environ cent quatre-vingts sermons de saint Bernard; ce sont, en grande partie, des textes rédigés à propos des fêtes et des temps du cycle liturgique. Les autres sont des *Sermons divers* auxquels s'ajoutent des *Sentences* : ceux-là et celles-ci, textes parfois brefs, même très brefs, donnent davantage l'idée de ce qu'a dû être la prédication de Bernard à ses moines. Enfin, le chef-d'œuvre de Bernard est constitué par les quatre-vingt-six sermons qui ont pour thème le *Cantique des cantiques* : il y travailla jusqu'à sa mort — le dernier est inachevé —, commentant seulement les deux premiers chapitres du livre biblique et le premier verset du troisième.

Saint Bernard est intraduisible, et l'on verra pourquoi. Néanmoins des traductions peuvent aider à l'aborder, donner accès à l'essentiel de sa doctrine, sinon à son style, à son âme, à sa manière de penser et de s'exprimer. Aujourd'hui rares, et elles-mêmes tributaires de traductions plus anciennes, deux traductions françaises ont paru au XIX[e] siècle, celles de Ravelet-Laffineur (Paris, Palmé, 1867) et de Dion-Charpentier (Paris, Vivès, 1874).

En 1953 parut, sous le titre *Œuvres mystiques de saint Bernard,* une traduction, due à A. Béguin (Paris, Seuil), des *Sermons sur le Cantique,* des *Sermons à la louange de la Vierge Marie* et du traité *De l'amour de Dieu;* elle est d'une lecture agréable, mais il s'en faut qu'elle respecte les nuances de la pensée et du vocabulaire de Bernard, qu'elle trahit plus d'une fois. L'auteur a voulu la faire sur de nouveaux frais, sans tenir compte de la tradition littéraire que constituent les traductions anciennes, dues cependant à des hom-

mes qui avaient, plus que lui, le sens de la latinité chrétienne et du langage biblique, dont Bernard est tout pénétré. Beaucoup meilleures sont la traduction de *La considération* par P. Dalloz (éd. Didier et Richard, Grenoble, 1944), et surtout celle des textes recueillis par l'abbé J. Chatillon sous le titre *Saint Bernard; Prière et union à Dieu* (Orante, Paris, 1953). Dans la seconde partie de *Saint Bernard mystique,* j'avais donné un recueil de textes traduits relatifs à la recherche de l'union à Dieu. En 1959, a paru aux éditions du Soleil Levant (33, rue E.-Cuvelier, Namur; à Paris : Office général du livre), une traduction, due à E. de Solms, des traités *Sur les degrés d'humilité, De l'amour de Dieu, Aux chevaliers du Temple.* Un recueil de lettres, dû à la même traductrice, paraîtra aux mêmes éditions en 1961.

2. *Enseignement de saint Bernard.*

Saint Bernard a une doctrine. Selon une formule de Mabillon que Pie XII devait placer en tête de l'encyclique *Doctor mellifluus,* il est « le dernier des Pères et non inférieur aux premiers ». Il est le plus éminent représentant de cette théologie monastique qui prolonge en plein XII[e] siècle, parallèlement à l'essor de la scolastique, la période patristique. Ceci suffit à indiquer la beauté de son enseignement, sa difficulté, ses limites, ses sources principales, sa constante actualité.

Deux grands livres demeurent indispensables à une lecture intelligente de saint Bernard. Le premier est celui d'E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard,* paru pour la première fois, chez Vrin, en 1934, réédité en 1947. Cet ouvrage magistral, qui fut à l'origine du renouveau des études bernardines, reste étonnant de pénétration, de puissance constructive et, ce qui ne gâte rien, de qualité littéraire. Il demande maintenant à être complété, et parfois rectifié, par *Saint Bernard théologien. Actes du Congrès de Dijon, 15-19 septembre 1953;* ce volume, paru cette même année, qui fut celle du centenaire, dans *Analecta S. Ordinis Cisterciensis,* IX, III-IV (*Editiones Cistercienses*, Lethielleux, 36 NF) contient des études extrêmement documentées, et dont l'ensemble constitue une synthèse harmonieuse, de C. Bodard, J. Daniélou, J.-M. Déchanet, H. Barré, E. Boissard, Y. Congar, J.-C. Didier, E. von Ivanka, P. Delhaye, J. Hourlier, P. Delfgaauw, J. Mouroux, J. Châtillon, A. Forest, O. Rousseau.

On ne peut résumer l'enseignement de saint Bernard. Tout au plus peut-on essayer d'indiquer les grands thèmes autour desquels il s'orga-

.ise : retour à Dieu, itinéraire de l'humilité à l'extase, du péché à la gloire, de la connaissance de soi à la possession de Dieu; rencontre de la « misère » de l'homme et de la « miséricorde » de Dieu dans le Verbe Incarné; restauration en l'homme de l'image divine, de « l'Ordre de la charité »; passage du Christ selon la chair au Christ selon l'esprit; détachement qui conduit à la contemplation et à l'amour fécond au service de l'Église. Dans le cadre fourni par ces grandes idées traditionnelles se situent les conseils pratiques, la doctrine ascétique, dont saint Bernard ne sépare jamais l'exposé dogmatique.

Longtemps il a passé pour un théologien marial d'une grande originalité. Les travaux dont fut l'occasion son centenaire en 1953 ont mis fin à cette légende. Il est l'un des témoins les plus fervents, sinon les plus lucides — du moins sur ce point — de la piété de son temps; il est celui qui, en son siècle, avec saint Anselme de Cantorbéry, a le mieux écrit de la Sainte Vierge. Il l'a fait assez peu, moins que certains de ses contemporains, mais avec un amour et un art qu'aucun d'eux n'a égalés. La meilleure mise au point, en ce domaine, la seule qui soit tout à la fois informée, pénétrante, équitable, complète et brève, est celle qu'a donnée le R. P. H. Barré dans *Saint Bernard théologien.*

III. — Manière de lire

Saint Bernard est assimilable aux Pères de l'Église. Il dépend d'eux et il parle comme eux. En même temps, il est pleinement médiéval; c'est un styliste raffiné. On ne peut donc tirer le profit et la joie que réservent sa doctrine et sa langue sans faire attention à tout le courant spirituel dans lequel il s'insère et à la qualité de son style.

Pour le situer par rapport aux sources dont il vit et au milieu sans lequel il ne serait pas, il faut être initié aux Pères de l'Église : on ne comprendra pas saint Bernard si l'on n'a pas lui et aimé saint Augustin et saint Grégoire, et quelques autres, en particulier Origène. De ce point de vue, la collection « Sources chrétiennes » et des ouvrages comme *La théologie mystique de saint Grégoire de Nysse,* du P. Daniélou, ou *Histoire et Esprit* du P. de Lubac, peuvent être du plus grand secours. Dans *L'amour des lettres et le désir de Dieu; Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge* (Paris, Cerf, 1957), j'ai plus d'une fois parlé de saint Bernard. Beaucoup d'indications sont également dans *Saint Bernard théologien.*

La source principale de Bernard est l'Écriture Sainte. Pour le saisir, on lira utilement, outre *Saint Bernard théologien,* l'agréable volume

de M. Dumontier, *Saint Bernard et la Bible* (Desclée de Brouwer, 1953). Il y a aussi des indications dans le *Dictionnaire de spiritualité*, art. *Écriture Sainte* (IV, fasc. 25, 1958, col. 187-194). Mais surtout on puisera dans l'admirable ouvrage, aussi beau que savant, du P. de Lubac, *L'Exégèse médiévale* (2 vol., Aubier, Paris, 1959). Sur les procédés selon lesquels Bernard joue, pour ainsi dire, avec les textes de la Bible, on trouvera des analyses et des exemples dans un article intitulé *Saint Bernard et la tradition biblique*, dans *Sacris Erudiri* (XI, 1959), et dans un article de Dom J. Figuet qui paraîtra dans la même revue en 1960. Pour lire les écrits de saint Bernard comme ceux-ci le méritent, il faut avoir, près du texte latin, une concordance biblique latine et un exemplaire de la Vulgate. Chaque ligne doit éveiller une résonance biblique : on tâchera de la percevoir, d'analyser toutes ses harmoniques, d'après le contexte et en s'aidant des premières références que contient désormais l'édition critique des œuvres.

Enfin, Bernard est un grand écrivain. Pour attirer l'attention sur certaines des finesses de son style biblique, j'ai donné des indications sous le titre *Aspects littéraires de l'œuvre de saint Bernard*, dans *Cahiers de civilisation médiévale, I* (1958, pp. 425-450), et *Saint Bernard écrivain*, à paraître dans la *Revue bénédictine* de 1960. Indispensable est l'étude de C. Mohrmann, *Observations sur la langue et le style de saint Bernard*, qui sert d'Introduction au volume II de l'édition critique des *Sermones super Cantica*. Ici encore, l'apparat des variantes de l'édition nouvelle aide à saisir l'effort de Bernard pour améliorer une première et parfois une seconde rédaction, au moyen de ces artifices, souvent minimes, dont a le secret l'écrivain de génie.

Le disque *Visages de saint Bernard*, paru dans l'Encyclopédie sonore (116 *bis*, Champs-Élysées, Paris, et librairie Hachette, 79, boulevard Saint-Germain, Paris) en 1958, avec une brochure expliquant le choix des textes, peut donner accès à saint Bernard (cf. *La Vie Spirituelle*, CI, 1959, p. 228).

Parce que saint Bernard est difficile, si l'on veut en faire la lecture savoureuse, nourrissante, dont il est seul digne, il serait peu indiqué de l'aborder sans un certain ordre. On pourrait commencer par des ouvrages plus synthétiques : *Sur les degrés d'humilité*, le sermon *Sur la conversion*, le traité *De l'amour de Dieu*, l'exhortation *Aux chevaliers du Temple* — qui contient une méditation sur les mystères à propos des Lieux Saints —, enfin *La considération*. La lecture des *Lettres* pourrait se situer après celle des traités, ou encore l'accompagner : dans ces textes occasionnels se révèle moins la doctrine de

saint Bernard que son âme embrasée, animée d'un sens monastique et d'un sens de l'Église qui expliquent ses autres écrits. Et c'est peut-être seulement alors que les *Sermons,* du moins dans leur ensemble et faisant l'objet d'une lecture suivie et assidue, livreraient leurs secrets : toute leur poésie biblique et liturgique, toute leur richesse doctrinale, supposent les grands thèmes que saint Bernard a exposés ailleurs sur un mode plus didactique. Enfin le chef-d'œuvre que sont les *Sermons sur le Cantique* peut devenir le livre de chevet de qui s'est familiarisé avec l'âme, la pensée, le style de saint Bernard.

Abbaye de Clervaux.

J. Leclercq, O.S.B.

LES LIVRES

THÉOLOGIE — SPIRITUALITÉ

Y. M.-J. CONGAR, o.p. : *Vaste monde, ma paroisse.* Coll. « Bibliothèque de l'homme d'action ». Éd. Témoignage chrétien, Paris, 1959; 227 pp.

Ces pages rassemblent des conférences données à des laïcs à Strasbourg et des articles parus dans l'hebdomadaire *Témoignage chrétien* : c'est indiquer leur genre, qui n'est ni d'érudition théologique ni de didactisme scolaire. N'y voyons pas pour autant l'un de ces délassements littéraires auxquels il plaît parfois aux spécialistes de s'adonner entre deux ouvrages sérieux. L'auteur n'a jamais été plus sérieux qu'en ces chapitres sans apprêt, quoique non sans rigueur. Lui-même croyant et prêtre d'une « petite église dans le vaste monde » (p. 17), théologien et prêcheur au sein d' « un monde plein de questions » (p. 15), il sait que sa première mission apostolique est d'écouter ces graves questions des hommes, de les éprouver tant dans sa prière et sa compassion que dans son intelligence du Dessein de Dieu, enfin de communiquer et de faire pressentir les réponses parfois mystérieuses, mais toujours cohérentes que Dieu veut leur donner. Il sait que l'on n'a pas vraiment fait fructifier les Talents de l'Évangile, tant que l'on n'a pas réussi à dire en termes d'aujourd'hui à l'homme d'aujourd'hui ce qu'est le salut, ce qu'est le ciel, et l'enfer, et l'Action de Dieu sur le monde par son Église; car Dieu a parlé pour être compris, et spécialement pour être compris des simples et des pauvres.

Vaste monde, ma paroisse nous empêchera de nous imaginer que le salut a achevé de déployer toutes ses dimensions comme de douter que son Église ait effectivement à les déployer dans le monde. Il nous aidera à méditer les vérités de notre foi qui concernent cette extension et à approfondir notre adhésion à leur égard. Mais ce petit livre témoigne en outre magnifiquement de la charité d'un théologien qui, disciple de saint Thomas d'Aquin, ne peut pas supporter que la vérité ne parvienne pas aux oreilles de tout homme, pour l'illuminer et pour le libérer.

A. M.B.

A.-M. BESNARD : *Le pèlerinage chrétien.* Coll. « L'eau vive ». Éd. du Cerf, Paris, 1959; 150 pp.

Est-ce un signe des temps ? Nombre d'entre nous ont redécouvert le goût des pèlerinages : que ce soit au Puy, à Chartres, à La Salette, à Compostelle, à Rome ou en Terre Sainte, chaque année des milliers de chrétiens de tout âge et de toutes conditions marchent vers ces lieux saints. Beaucoup le font d'une manière empirique et sans grande préparation; souvent c'est au retour seulement qu'ils comprennent que l'on ne part pas en pèlerinage comme on part en vacances! Chose étrange : s'il leur prenait alors envie de chercher un guide, ils devraient constater amèrement leur déconvenue. Rien n'est plus pauvre que la littérature du pèlerinage. C'est pourquoi le petit

livre du P. Besnard, *Le pèlerinage chrétien*, devra être accueilli avec joie et reconnaissance par tous les anciens et futurs pèlerins de notre temps. Le thème de l'*Homo viator*, l'homme en route, est l'un des plus essentiels au christianisme. En Israël, il y avait chaque année trois grands pèlerinages, ces « montées à Jérusalem », dont les psaumes 120 à 134 étaient les chants consacrés. Fête des Azymes à Pâques, au printemps; fête des Semaines à la Pentecôte, au temps de la moisson; fête des Tentes à la récolte des fruits. Ces fêtes expriment au mieux les principales valeurs spirituelles de tout pèlerinage, et le livre du P. Besnard est une sorte d'inventaire de ces richesses bibliques. « La fête de Pâque nous enseigne que le pèlerinage est un départ, un effort pour s'arracher à un monde qui si facilement nous tiendrait prisonnier. La fête de Pentecôte nous insinue qu'on ne se présente pas devant Dieu les mains vides et que tout pèlerinage exprime et fait mûrir la décision de lui offrir les prémices de nous-mêmes. La fête des Tentes nous rappelle que nous n'avons pas ici de cité permanente et que nous attendons la cité éternelle, la Jérusalem céleste dont Dieu seul est l'architecte et le constructeur. » Finalement le pèlerinage c'est « voir » un lieu, qui est un avant-goût du Ciel. Le mot de Péguy : « Dès que je l'ai vu, ç'a été une extase... J'étais un autre homme », résume merveilleusement l'expérience de tous les pèlerins. Le livre du P. Besnard les aidera à approfondir cette grâce et à lui faire porter du fruit au centuple.

H.-D. SAFFREY.

MARC TRÉMEAU, o.p. : *Principes de morale chrétienne*. Éd. Lethielleux, Paris, 1959; 302 pp.

Soucieux de répondre aux vœux de nombreux théologiens contemporains réclamant « une nouvelle présentation de la morale », l'auteur entend « faciliter aux prêtres et aux catéchistes l'enseignement d'une morale authentiquement chrétienne et en même temps adaptée aux exigences de l'esprit critique » (pp. 1-2). Au lieu cependant d'écrire un nouveau traité — et c'est ce qui fait l'originalité de son ouvrage — il suppose « connu l'enseignement des manuels courants » et se borne à mettre en relief les principes qui lui paraissent les plus essentiels (p. 2). Il le rappelle en conclusion : « Nous nous sommes délibérément adressé à des lecteurs qui connaissaient au moins un manuel assez développé de théologie. C'est pourquoi notre exposé contient des LACUNES manifestes » (p. 282 : c'est l'auteur qui souligne).

La méthode est nécessairement autobiographique : il faut avoir passé par là pour imaginer un pareil cheminement. Entré prêtre en effet chez les Dominicains, l'auteur a vécu, il y a vingt-cinq ans, l'expérience à laquelle il convie maintenant ses anciens confrères : après avoir assimilé la morale élaborée au cours des derniers siècles, découvrir dans « l'utilisation de la Bible et le retour à saint Thomas » « d'anciennes traditions qui ont fait leurs preuves » (p. 2). Tout l'exposé en reçoit une force incontestable et le P. Trémeau ne se prive pas à l'occasion de rendre un vibrant hommage aux maîtres qui l'ont guidé vers la vraie lumière, au P. Sertillanges et au P. Deman par exemple. Il a d'ailleurs beaucoup travaillé depuis et son livre est émaillé de citations ou de références qui prouvent une connaissance étendue des philosophes ou théologiens d'aujourd'hui. Mais l'inspiration de base est manifestement l'inoubliable révélation d'une morale authentique à un jeune prêtre ayant fait son séminaire aux alentours de 1925.

On ne peut qu'être ému devant le propos de l'auteur et il est à souhai-

ter que dans le clergé nombreux soient ceux qui renouvellent grâce au P. Trémeau sa fructueuse expérience, en méditant les vingt-huit chapitres où, selon un plan original, il évoque à peu près tous les traités de la morale générale et les quatre premiers de la morale spéciale (foi, espérance et charité avec la prudence). Aussi nous recommandons de tout cœur son ouvrage à ceux auxquels il s'adresse et qui, déformés, hélas! par « l'enseignement des manuels courants », ont besoin du remède excellent qu'on leur offre. Il faut toutefois rappeler que les meilleurs médicaments sont souvent nuisibles aux gens bien portants et se refuser par conséquent à conseiller ce livre aux personnes qui n'auraient pas encore été dangereusement contaminées. Elles sont rares, il est vrai, mais tout de même on est un peu choqué du désir exprimé par l'éditeur dans son prospectus d'atteindre en particulier les grands séminaristes : nous leur souhaitons quant à nous d'être éduqués de façon saine et de n'avoir jamais à recourir contre leurs professeurs aux antidotes du P. Trémeau.

D'autant plus que sa méthode a des limites autrement graves que les lacunes dont il s'inquiète en terminant. On ne s'en rend pas compte au premier abord, mais peu à peu on sent un certain malaise en le lisant, quand du moins on a eu la grâce autrefois de ne rien connaître avant saint Thomas au lieu de le découvrir après coup. A la réflexion on s'aperçoit que ces limites sont inévitables et que nul ne saurait les reprocher à l'auteur. Qui peut se dégager entièrement de son passé? Qui peut surtout restaurer une doctrine usée sans en conserver les fondements? C'est un fait bien connu des historiens de la pensée que l'on garde en se convertissant à un nouveau système un faisceau de secrètes attaches : ainsi avons-nous vu depuis quinze ans pas mal de gens prôner le caractère existentiel de la philosophie thomiste en continuant de confondre à longueur de pages le logique et le métaphysique. Il est non moins connu que toute opposition suppose autant que l'amitié un fond commun : sinon comment discuterait-on? C'est ainsi que de Cajetan à nos jours les thomistes n'ont pas cessé de croiser le fer avec les scotistes sans se douter qu'ils se plaçaient sur le terrain de leurs adversaires en oubliant les principes élémentaires de leurs maîtres : en réalité entre Scot et saint Thomas, étant donné qu'ils ont de l'être et de la théologie une tout autre idée, il n'y a pas de débat possible hors de ces deux points-là, et concrètement peut-on en discuter avec profit? On aimerait que la leçon soit retenue par les théologiens contemporains qui entendent restaurer la morale en brandissant l'Évangile et saint Thomas. Ils ont pour la plupart été nourris dans d'autres sérails et si profondément contaminés qu'ils en portent la marque à jamais dans leur esprit, y compris lorsqu'ils ont la prétention de se montrer révolutionnaires, ce qui n'est pas le cas, Dieu merci! de notre auteur. C'est cruel à dire : on peut soigner les personnes élevées de la sorte, et le P. Trémeau s'y emploie avec un rare succès, dont nous le louons volontiers; on ne peut pas espérer les guérir totalement, et lui-même en rend à sa façon un discret témoignage.

J. ISAAC, O.P.

H. CORNELIS, o.p., et A. LÉONARD, o.p. : *La Gnose éternelle*. Coll. « Je sais — Je crois ». Arthème Fayard, Paris, 1959; 119 pp.; 3,50 NF.

Qu'est-ce que la gnose? une secte étrange et mystérieuse, qui fleurit au IIe siècle, et qui ne peut guère intéresser que les historiens des doctrines, dont la curiosité a été d'ailleurs réveillée par la découverte récente des

papyrus de Nag-Hammadi ? — ou une tendance profonde de l'esprit humain, dont les résurgences se prolongent, en rameaux vivaces, jusqu'à nos jours ? C'est à cette question que veulent répondre un historien des religions, le P. H. Cornélis, professeur à l'Université de Nimègue, et un philosophe et moraliste, le P. A. Léonard, professeur au Collège dominicain de la Sarte.

Ils s'attachent d'abord aux mouvements gnostiques du IIe siècle, qui nous sont connus aussi bien par les réfutations qu'en ont faites les Pères de l'Église, saint Irénée ou saint Hippolyte, que par les textes qui nous ont été conservés ou qui viennent d'être retrouvés. Définir la gnose par ces documents n'est pas chose facile, et on s'aperçoit vite que l'on a affaire à des courants divers, d'allure populaire ou de prétention savante, les uns s'affublant d'un vocabulaire chrétien, les autres n'étant qu'une assez grossière mythologie. Est-il possible d'en déceler l'origine ? Sans négliger l'Iran, nos auteurs pensent, avec raison croyons-nous, qu'il faut chercher cette origine du côté de la Samarie, de la Syrie et de l'Égypte. Mais peut-on aussi les ramener à un dénominateur commun ? Les PP. Cornélis et Léonard, qui retracent avec beaucoup de précision le cadre général et les lois des systèmes de gnose, montrent très heureusement que derrière ces mythes d'émanation du Plérôme, de chute des âmes dans la matière et sous l'esclavage des Puissances, il y a le sentiment d'être enfermé dans un monde hostile, auquel on cherche à échapper par une « connaissance » qui permet de retrouver le véritable *Soi* et de s'évader hors d'un destin qui étouffe et écrase. La phénoménologie et la psychologie des profondeurs permettent d'atteindre à sa racine cet étrange phénomène qu'est la gnose, et de rendre compte du succès qu'il a eu au IIe siècle, et qu'il rencontre encore.

Car, passant un peu rapidement peut-être sur les récurrences médiévales de la gnose (ainsi la Kabbale, le catharisme, ou certains aspects de la mystique d'Avicenne), les auteurs s'arrêtent aux formes contemporaines de la gnose, la théosophie, le « traditionalisme » de R. Guénon, l'hindouisme occidentalisé, la sacralisation du *Soi* dans la psychologie de Jung, la transvaluation du sacré dans la poésie moderne. Chacun de ces titres aurait mérité à lui seul une longue étude, mais ces brèves notations, qui rejoignent les remarques pénétrantes de M. Carrouges (*La mystique du surhomme*), montrent à quel point la gnose est une tentation permanente pour l'esprit humain, surtout dans un monde désaxé qui, après avoir proclamé « la mort de Dieu », ne peut étouffer sa faim de l'absolu. Gnose éternelle, « Religion mondiale » (G. Quispel), comme tout cela est séduisant et dangereux, et comme tout cela est étranger au vrai christianisme, qui est tradition de l'Église et non pas doctrine secrète pour initiés, qui est foi et non expérience, qui n'est pas évasion hors du monde, mais révélation gratuite de Dieu en Jésus-Christ crucifié.

C'est cela que rappellera utilement aux chrétiens de nos jours, et aux « spirituels » eux-mêmes, ce beau livre, un peu difficile peut-être pour le lecteur non « initié », mais dense, précis, et remarquablement bien informé.

P.-Th. Camelot.

L. RICHARD : *Le mystère de la Rédemption.* Coll. « Bibliothèque de théologie ». Éd. Desclée et Cie, Tournai, 1959; 299 pp.

M. l'abbé Richard nous avait déjà donné en 1932 une synthèse très équilibrée sur le mystère de la Rédemption, parue chez Bloud et Gay sous le titre : *Le dogme de la Rédemption.* L'ouvrage que nous présentons est une refonte du premier, qui

s'efforce de tenir compte de l'apport des sciences bibliques et historiques au cours de ces trente dernières années. C'est surtout la partie consacrée au mystère de la Rédemption dans l'Écriture qui a été refaite sur de nouvelles bases. Mais malgré de nombreuses références aux travaux parus en langue française, les apports les plus neufs de la théologie biblique de la Rédemption n'ont pas été ressaisis de manière à constituer une synthèse originale, et c'est sans doute la partie la plus décevante de l'ouvrage. En revanche, les chapitres sur le développement du dogme de la Rédemption dans la tradition patristique et la tradition théologique rassemblent de façon très heureuse les résultats d'études plus techniques. C'est là une synthèse accessible à un large public qui rendra les plus grands services. L'auteur a voulu également retracer les grandes étapes de la théologie protestante de la Rédemption. En fait, il se contente de reproduire pratiquement le chapitre de son premier ouvrage. Même dans une esquisse aussi rapide, on regrettera que la pensée d'auteurs comme K. Barth, R. Bultmann ou E. Brunner ne soit pas mentionnée. Dans une deuxième partie, l'auteur nous propose une synthèse doctrinale de la Rédemption dans toute son ampleur : aussi bien l'acte rédempteur du Christ que la communication des fruits de la rédemption aux hommes par et dans l'Église. On retrouve là les qualités que tous s'accordaient déjà à louer chez M. l'abbé Richard il y a près de trente ans : sens du mystère, sûreté du jugement théologique, ferveur religieuse. Contre certaines théories aberrantes de l'expiation, la primauté de l'amour divin est nettement affirmée. C'est à l'intérieur de ce mystère d'*Agapè* qu'il faut situer l'œuvre de justice accomplie par le Christ. C'est finalement le fait d'une plus grande miséricorde, car dans le Christ, l'homme n'est pas seulement pardonné, il peut collaborer à son salut. Par rapport à la première édition, on trouvera des notes entièrement nouvelles et bien documentées sur le problème des origines de l'homme, sur le péché de l'ange et le cas des enfants morts sans baptême. Au total, voilà un ouvrage de haute vulgarisation qui atteint parfaitement son but : aider les chrétiens à prendre conscience des richesses de leur foi au mystère le plus central du christianisme.

Cl.-J. Geffre.

Charles JOURNET : *Entretiens sur la grâce*. Éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1959; 216 pp.; 6,90 NF.

C'est une aubaine sans pareille d'avoir un traité de la grâce qui, centré sur l'habitation de Dieu en nous, ne laisse de côté aucune des vérités que comporte ce mystère et en même temps les expose sur le ton de la conversation, en un langage compris de tous : c'est cela même que nous offre ici Mgr Journet. Le livre se divise en deux parties : l'essence de la grâce; les états existentiels de la grâce. Ces deux titres quelque peu abstraits couvrent des développements clairs, riches de doctrine et nourris de textes bibliques. Les premiers chapitres concernent la grâce habituelle et l'habitation du Saint-Esprit; la grâce actuelle; la prédestination; la justification, le mérite et la conscience de l'état de grâce. Les quatre états existentiels étudiés sont celui du paradis terrestre, de la loi de nature et de la loi mosaïque, de l'âge de la présence du Christ, enfin de l'Église militante et triomphante. On voit que l'auteur ne craint pas d'aborder les plus hauts mystères, mais il les montre baignés dans la lumière qu'irradie le merveilleux dessein de l'Amour divin : « Ces questions de grâce sont très mystérieuses, très profondes, écrit l'auteur. Si on oubliait, quand on en traite, que Dieu est un Dieu d'amour, si on

en parlait sans les retremper dans cette ambiance de la bonté divine prévenant les cœurs, on pourrait dire des choses qui paraîtraient théologiquement — disons plutôt verbalement, littéralement — exactes, mais qui seraient en réalité défigurées, mensongères, propres à égarer. Au fond, seuls les grands saints, les grands amoureux de Dieu peuvent parler de ces choses-là sans les altérer » (p. 63).

R.-L. Oechslin.

Philippe DELHAYE : *La philosophie chrétienne au moyen âge.* Coll. « Je sais — Je crois ». Librairie Arthème Fayard, Paris, 1959; 125 pp.; 3,50 NF.

La lecture des trois premières pages de ce livre, qui contiennent la bibliographie complète de l'auteur, persuadera sans peine le lecteur qu'il est en présence d'une des plus grandes compétences qui se puissent trouver sur le sujet. Avec beaucoup de bonne grâce, cette compétence est mise au service du grand public qui trouvera ici un exposé complet et accessible de l'histoire de la philosophie à un moment très important de son développement. De l'époque des fondateurs (Boèce, Cassiodore, Isidore, Bède), en passant par les deux renaissances, la carolingienne et celle du XII^e siècle, nous sommes conduits jusqu'à l'âge scolastique ou aristotélicien, qui est l'âge d'or du moyen âge. On sent que derrière chaque paragraphe de ce récit, il y a une foule de lectures personnelles et une connaissance extensive du contexte littéraire. De plus, et ce n'est pas un mince mérite, M. Delhaye a constamment suivi le conseil de M. Gilson, et il a su très bien « réintégrer ces philosophies dans les théologies qui les contiennent ».

H.-D. Saffrey.

F. CAYRÉ : *La vie théologale.* Les montées intérieures d'après saint Augustin. Desclée et Cie, Tournai-Paris, 1959; 218 pp.; 11 NF.

Dégager saint Augustin des interprétations de ceux qui le tirent à eux pour se justifier et pour appuyer leurs dires, montrer que le « grand augustinisme » est sagesse et vie, tel fut le but de l'auteur en écrivant ce livre. La doctrine de saint Augustin est une recherche de Dieu avec sa note propre d'un amour qui cherche et qui se donne à celui qu'il a découvert et pour qui il se sait fait. Il fallait que cette sagesse soit exposée pour elle-même et que toute la richesse en soit mise en valeur car si elle n'est pas une théologie comme celle de saint Thomas, ainsi que le souligne l'auteur, elle a sa valeur propre de vie théologale dont Augustin est un maître incomparable. La foi, l'espérance et la charité vécues pleinement pour vivre en Dieu, tel est bien l'exemple qu'Augustin nous donne dans sa vie et dans ses œuvres. Nul doute que ce livre d'un auteur dont nous n'avons pas à vanter la compétence sera pour beaucoup un guide à travers une œuvre souvent difficile et déconcertante lorsque l'on n'a pas saisi les idées maîtresses.

P. F.

Robert THOMAS, o.c.s.o. : *Notes sur Guillaume de Saint-Thierry.* Coll. « Pain de Cîteaux ». Tomes I et II. N.-D. du Sacré-Cœur de Chambarand (Isère); 1959; 115 et 155 pp.; 5 et 7 NF.

Cet ouvrage est le premier d'une collection « Pain de Cîteaux » qui veut révéler aux moines d'abord, mais à tous aussi, la spiritualité cistercienne dans ses sources comme dans ses représentants. Collection modeste dans son désir et sa présentation mais riche de sève et de doctrine si nous en jugeons par sa première publication que nous présen-

tons au lecteur. Ces deux livrets sur Guillaume de Saint-Thierry se savourent tant ils sont baignés de cette religion dilatante qui fut celle de Cîteaux. « Notre Ordre est paix et joie dans le Saint-Esprit », disait saint Bernard; il suffit de lire la vie de son ami Guillaume pour s'en persuader. L'auteur nous guide à travers la vie et l'œuvre de Guillaume pour en faire ressortir l'aspect spirituel et mystique grâce à de nombreuses citations et à des chapitres qui montrent combien ce moine vivait dans l'amour de Dieu par la prière et l'ascèse. Nous souhaitons que beaucoup d'âmes en quête de Dieu prennent pour maître Guillaume de Saint-Thierry.

P. Franceschini.

DIVERS

Charles DU BOS : *Choix de textes.* Préface par Étienne Gilson. Éd. La Colombe, Paris, 1959; 280 pp.; 750 fr.

Pour ceux qui n'ont pas le temps ou le courage de lire l'œuvre entière, les séries d'*Approximations* et les huit tomes du *Journal* (publié seulement jusqu'en 1933), ces morceaux choisis seront le moyen d'accès à la pensée de cet humaniste de race qui fut un grand Européen. Le lecteur, comme dans un musée, recueillera les jugements toujours personnels et pénétrants de ce prince de la critique littéraire sur les œuvres des écrivains français et étrangers. Il vibrera avec lui en entendant les classiques de la musique ou en contemplant des toiles de peintres. Plus encore, il suivra, par quelques textes trop rares, l'évolution spirituelle de cet homme si sensibilisé au surnaturel dont le maître était saint Augustin. Cet aristocrate de la pensée était pourtant un homme de ce monde, ouvert à ses expériences les plus hautes. « Après l'amour humain, ce qu'il y a de plus grand ici-bas, dans l'ordre du *terrestre,* c'est la création... » Il avouait que Paul Claudel le comblait. Jamais homme n'aura senti plus intimement la tentation esthétique — la plus subtile et la plus grave tentation de sa génération — nul ne l'aura plus vigoureusement surmontée en progressant dans l'ordre de l'amour divin. Ce livre, si réussi qu'il soit, n'est qu'une propédeutique à l'œuvre totale.

Pierre Blanchard.

Nicolas BERDIAEV : *Essai d'autobiographie spirituelle.* Coll. « La barque du soleil ». Éd. Corrêa, Paris, 1958; 432 pp.

De nos jours, la métaphysique est objet de quête spirituelle, et les spirituels apprennent, chemin faisant, à découvrir leur propre philosophie. C'est ce que manifeste, après beaucoup d'autres, l'attachante autobiographie de Berdiaev. Né en 1874, élevé dans un milieu voltairien, entré très tôt dans le combat révolutionnaire contre l'impérialisme tsariste, dénonçant parmi les premiers le totalitarisme marxiste, Berdiaev a traversé les crises contemporaines avec la volonté de faire entendre sa conviction religieuse et son message philosophique. Ces longs paragraphes denses, cette pensée qui se reprend, ce ton de confession et de délivrance témoignent encore, au seuil de la mort, de la nécessité de cette lutte constante, et sont à cet égard un beau témoignage à la dignité de la personne humaine et à la liberté spirituelle. « Une vérité qu'on m'impose en me demandant de renoncer à la liberté, écrit-il, n'est pas du tout vérité, mais tentation diabolique. » Berdiaev a compris profondément que

l'acte de liberté est, ne peut être que réponse à l'appel de Dieu. Il est élan contre ce qui le nie, combat contre le néant qui guette l'homme. Et cependant cet acte ne saurait venir de Dieu : il est la création propre de l'homme, le bien que Dieu attend de l'être spirituel, et de cet être lui-même. Il est l'irrationnel qui surgit dans l'univers de la nature et de la société et doit se forger contre elles. Il continue la création divine, de façon divino-humaine : en cet acte de l'homme, Dieu œuvre avec l'homme et l'homme avec Dieu.

Berdiaev a hérité de la grande tradition orientale relative au théandrisme. Dans son fond, cette idée est profondément orthodoxe, et même orthodoxe-russe. C'est l'idée d'une montée humano-divine de toutes choses vers Dieu, accomplissant une préparation active du retour du Christ. Cette idée, qui soulève parfois dans l'esprit des Russes un véritable messianisme temporel, est dangereuse lorsqu'elle comporte l'oubli que le Christ est venu et qu'il n'y a plus à attendre de messie aujourd'hui, mais elle est une très grande richesse de la pensée orientale. Elle soutient une attente continue et fervente du Règne de Dieu sur la terre. Selon Berdiaev, la pensée catholique et la pensée protestante seraient toutes deux profondément hostiles à cette idée, et cela expliquerait pourquoi la Russie a toujours été accueillante et l'Occident si méfiant à l'égard des humanismes prophétiques modernes. Pour Berdiaev, Dieu seul est humain, tandis que l'homme est inhumain; le Christ a fait pénétrer l'homme dans une expérience tragique et créatrice, par laquelle il peut devenir lui-même dans le monde. Tandis que l'Occident ne parle que de sanctification des formes sociales, Berdiaev parle de transformation du monde par l'homme spirituel et libre. Tandis que l'Occident parle de bien commun, Berdiaev parle d'attente eschatologique.

Cette théologie russe s'enracine dans la gnose chrétienne des Pères, et a trouvé quand même de profondes résonances dans la pensée chrétienne contemporaine. Cependant, Berdiaev la traduit en concepts philosophiques qui tranchent avec la réserve de la théologie orientale. Il aboutit facilement à des paradoxes et des mises en question dont il apercevait lui-même les impasses et dont il ne sut pas toujours se dégager. Lui-même se sentait contraint de se définir comme un « moderniste » de confession orthodoxe, à cause des mises en question qu'il croyait devoir faire à la doctrine traditionnelle — notons tout de suite que ce terme ne peut avoir exactement le sens que lui a donné la pensée catholique. Sa conscience aiguë du mal et sa méfiance de la société le conduisaient à des formulations apparemment manichéennes. Pour ces diverses raisons, Berdiaev a été très généralement mal compris et a enduré des fins de non-recevoir qui lui ont été pénibles. Son autobiographie devrait contribuer à mieux faire saisir le sens de son témoignage. Berdiaev se défendait d'être théologien et se voulait seulement être ce penseur religieux dont les questions doivent inquiéter le théologien. « Il faut une épuration radicale des notions humaines sur Dieu, car ce sont elles qui conduisent à l'athéisme » (p. 428). « Ma révolte contre « Dieu » était au nom de Dieu lui-même, au nom d'une idée de Dieu plus haute. C'est un moment de la dialectique de la communion divine, et un moment douloureux. »

Les grands esprits de ce siècle passent devant ce regard clairvoyant comme autant de figures lucides ou inquiètes. Berdiaev, qui niait l'enfer mais croyait à Satan, gardait une charité totale à l'égard de ceux dont il réprouvait le plus les idées. Il n'est demeuré étranger à personne. Au soir de sa vie, il livre son jugement sur le monde dans lequel il a vécu, il ne juge pas les hommes. Il déclare simplement ce pour quoi il a vécu. Fasse le Seigneur que cette voix soit

entendue et que les hommes sachent entendre et cette profondeur et ce ton.

B.-D. DUPUY.

JEAN GUITTON : *Journal. Études et Rencontres* (1952-1955). Éd. Plon, 1959; 293 pp.

M. le professeur Jean Guitton est un grand humaniste : philosophe et théologien, exégète et apologiste, essayiste et portraitiste. Peintre par surcroît, il se révèle aussi diariste et parmi les meilleurs. Plus sincère et plus vrai que Gide ou Julien Green. Ce ne sont que des fragments de son *Journal* qu'il nous livre dans ce volume. Nul doute qu'il ne soit sollicité par ses amis et ses disciples — ils sont nombreux et fervents — à se montrer plus généreux et à dispenser plus abondamment les paillettes d'or de cette « connaissance vespérale » (p. 17).

« L'œuvre de l'homme, déclare-t-il, est plus belle que l'homme » (p. 78). Elle nous renseigne sur l'homme. M. Guitton se définit « esprit flexible à la surface, mais assez immobile dans les profondeurs » (p. 18). Ennemi du trouble et du morbide, il nous confie sa prédilection pour la pureté et la transparence : « Pour que la beauté me ravisse, il faut qu'elle soit sans complicité » (p. 92). Ses pages pénétrantes sur le péché et les lettres (pp. 88-93) sont à méditer longuement. Elles sont définitives sur le sujet. Elles constituent une réponse aux paradoxes de Gide. Il s'inscrit dans la tradition la plus spirituelle, la plus française aussi, celle de Malebranche et de Bergson, quand il affirme : « Je n'ai jamais compris la liberté comme un acte qui déchire, mais comme un acte qui accomplit » (p. 25).

Cette personnalité nous apparaît tout en contrastes : philosophe d'intuition peu attaché aux systèmes, homme des rencontres et des colloques à qui — il l'avoue — la familiarité est pesante (p. 47), simplificateur par survol et analyste subtil tout en nuances quasi insaisissables, croyant d'altitude, mais qui semble ne voir que les difficultés d'un dogme, et cela parce qu'il est un apôtre et un prosélyte. Il a besoin de Paris dont il parle en amoureux mais il chérit la Creuse, patrie de sa mère, dont il décrit le charme secret avec émotion. Les épreuves ne lui ont pas été épargnées : années de captivité, contradictions; on ne relève aucune amertume. Il a la sérénité du sage et il connait la paix du vrai spirituel qui juge les hommes et les événements au poids de l'éternité.

Ses jugements parfois surprennent. Newmann l'a conquis — on le comprend — et Fénelon ne le retient pas. Pourquoi ? Il discerne dans saint Jean de la Croix un « génie abstrait » (p. 41), ce qu'est loin de dévoiler la *Vive Flamme d'Amour*; un grand amoureux, selon le diagnostic d'un éminent graphologue.

Avec discrétion et en s'effaçant, M. Jean Guitton évoque ses rencontres avec Alain et Conchond, Haléry et Bréhier, Lord Halifax et M. Pouget, Claudel et le P. Valensin. Toujours l'homme qui questionne et qui admire, qui a le respect et l'amour de l'incroyant, qui est torturé par la division des Églises. Génie de la sympathie et de l'union.

Ce *Journal* est un jardin à travers lequel on peut se promener longuement pour respirer à l'aise l'air pur de la haute culture, de la santé morale et d'une authentique spiritualité. Par son inquiétude, M. Guitton est de notre temps; par ses certitudes il en transcende les erreurs.

PIERRE BLANCHARD.

LASLO VON BORBÉLY : *Aus den Tagebuch eines Todeskandidaten.* Amerikanisch-Ungarischer Verlag, Köln, 1959; 106 pp.

Voici un nouveau témoignage sur les souffrances du peuple hongrois.

L'auteur a passé six années (1950-1957) dans les prisons de Budapest. Il publie ici des fragments d'un poignant journal. Nous avons tant lu de ces récits de tortures policières que nous serions peut-être tentés de n'y plus attacher d'importance. Il est bon qu'un livre comme celui-là nous remette les faits sous les yeux et nous en rappelle la réalité immédiate, proche de nous, avec une note chrétienne discrète tout au long des récits.

R.-L. O.

S. RENÉ, B. BOIVINEAU et A. BOULER : *L'Enfance de l'Art.* Petite méthode pour accompagner les enfants dans la peinture. Éd. Labergerie, Paris, 1959; 16×21, relié toile, 112 pp., 36 reproductions; 2.250 fr.

Ce petit livre est un enchantement. A la fois pour les yeux et pour le cœur : de beaux dessins, de belles couleurs, chefs-d'œuvre d'enfants, présentés avec amour, avec respect, dans une mise en page tout imprégnée de joie.

Et le texte tente de nous dire la façon de faire naître, de laisser naître les chefs-d'œuvre. Mieux que des techniques ou des recettes : un esprit, une attitude d'âme. Et c'est par là que ce livre est fécond, d'une très grande portée, je n'hésite pas à écrire : spirituelle.

Son intention première étant pédagogique, il s'adresse d'abord aux professeurs de dessin et à ceux qui s'occupent d'enfants : parents, maîtres, religieuses enseignantes. Et aussi à tous ceux qui font de la rééducation d'enfants ou d'adultes, aux spécialistes qui, dans les hôpitaux psychiatriques, travaillent à la réadaptation sociale des malades : qu'il s'agisse d'un enfant ou d'un malade, le premier soin de celui qui tient le rôle de l'adulte doit être de ne pas projeter sa personnalité, imposer son acquis, mais de laisser la personne s'exprimer librement, d'aider à son épanouissement.

Cela vaut aussi pour les missionnaires : dans combien de pays, hélas! la proclamation de l'Évangile est-elle allée de pair avec la stérilisation de l'art local, sans parler de la diffusion du plus dégradant Saint-Sulpice.

Il n'y a pas que ceux qui ont à former les autres. Combien ont besoin pour leur compte personnel d'une initiation à l'art et la désirent obscurément. On peut leur conseiller ce livre, très simple, très abordable, qui parle avec tant d'enthousiasme et de gentillesse de dessins d'enfants : il n'éveillera pas ces raidissements et ces réticences qu'une leçon directe suscite presque toujours. Et par là, il est capable, peut-être, d'ouvrir les yeux des aveugles, d'amener à une meilleure compréhension de l'art ceux, qui, de bonne foi, étaient restés prisonniers d'un académisme.

Plus loin : j'ai parlé de portée spirituelle. Un certain dessèchement dans tant de vies religieuses, par exemple, ne viendrait-il pas parfois de ce qu'elles sont figées dans un moule, un canon, dans une conception préfabriquée de la perfection et de la sainteté? Ce livre, en faisant tomber des notions préfabriquées dans le domaine du beau, peut contribuer en même temps à assouplir, à délivrer, à ouvrir à la spontanéité et à la liberté de la vie selon l'Esprit.

Les deux domaines sont et restent distincts. Mais retrouver devant le beau une âme d'enfant, c'est créer en soi une pente à une attitude analogue devant la vérité divine. Sans vouloir faire de confusion entre des ordres incommunicables, on peut dire que cette fraîcheur et cette beauté sont proches de l'esprit des béatitudes qui est un esprit d'enfance : si vous ne devenez comme de petits enfants...

S. J. D'A.

LES DISQUES RELIGIEUX

CANTIQUES ET POÈMES

1. Sous la rubrique CANTIQUES nous groupons les derniers enregistrements de chants français destinés aux chorales paroissiales ou à la foule des fidèles. Cette veine continue à être exploitée avec bonheur par divers éditeurs. La discothèque des chefs de chœur s'enrichit, où ils peuvent puiser de quoi rendre chantantes les communautés en prière. Qualité biblique et poétique des paroles, beauté simple des mélodies caractérisent de plus en plus cette production, où la variété est surtout introduite par l'interprétation.

LES DEUX TABLES, 25 cm. *Studio S.M.* 33-62.
GLOIRE AU SEIGNEUR, 25 cm. *Studio S.M.* 33-66.

Nous placerons en tête ces deux disques qui ont bien des points communs. L'un et l'autre font suite aux enregistrements édités naguère sous les mêmes noms (titres des recueils bien connus). L'un et l'autre comportent douze chants, six pour l'année liturgique, six pour divers moments de la messe. *Les Deux Tables* ont pour auteurs des mélodies R. Jef, des textes J. Servel et J. Chrestien; *Gloire au Seigneur* s'en différencie par la variété de l'inspiration (une dizaine d'auteurs et autant de compositeurs). Le premier est interprété par la Psalette de Lyon, sous la direction de C. Geoffray, le second par les Petits Chanteurs de Provence, deux formations rivales en qualité : pureté des voix d'enfants, chaleur des ténors solo, franchise des attaques, ensemble impeccable, parfaite audibilité des paroles, ce sont des modèles du genre, à notre avis inégalés. Nombre de ces chants sont déjà connus des paroisses et des groupes qui auront tous intérêt à les entendre si parfaitement exécutés. Presque tous les refrains peuvent être chantés par la foule.

LUMIÈRE, 25 cm. *Studio S.M.* 33-69.

Après *Victoire*, chacun attendait une suite. L'abbé Julien nous la donne, également réalisée dans la cathédrale de Fribourg, par les chœurs et l'orchestre dirigés par l'abbé Kaelin. Même atmosphère, même caractère grandiose (qui voile la possibilité réelle d'une interprétation plus modeste par de petits ensembles), et la splendide voix de l'auteur qui entraîne les chœurs et s'élève avec aisance au milieu des cuivres et des orgues. Ici tout est de l'abbé Julien et la place éminente est donnée à la messe : un « ordinaire » inspiré de la mélodie du *Pater* mozarabe, une traduction de l'*Unde et Memores*, une du *Domine qui dixisti* d'avant la communion, un chant d'espérance (ps. 26), un chant de louange inspiré du *Benedicite* et un hymne de Pentecôte.

CANTIQUES NOUVEAUX, 25 cm. *Pastorale et Musique*, 25007 M.

Nous retrouvons ici la division classique : quatre chants pour les divers temps liturgiques (et un sur la Parole de Dieu), cinq chants proposés pour la messe (et un salut à la Vierge). Toutes les mélodies sont de R. Jef, les textes d'auteurs divers.

L'ensemble vocal Marcel Dumas, sans avoir l'ampleur des deux formations citées plus haut, sert fort honorablement ces chants qui ne se trouvent pas encore au « Parolier », mais qui méritent de prendre place dans sa prochaine édition.

TERRE ET CIEL, 45 tours. *Studio S.M.* 45-38.
CHAPELLE, 45 tours. *Studio S.M.* 45-39.

Le premier de ces 45 tours est dans la ligne des *Deux Tables* (musiques de R. Jef, paroles de J. Servel et J. Chrestien, interprétation La Psalette, direction C. Geoffray), mais les chants qu'il contient sont universellement connus : *Tu es mon berger, Terre et ciel, Venez tous acclamer le Seigneur, O Seigneur comment reconnaître,* si connus que leur mauvaise exécution risque de les rendre méconnaissables. On les retrouve ici dans leur pureté.

Le second offre six chœurs chantés *a capella* (d'où le titre) par l'ensemble vocal Marcel Caillat; les paroles sont de Claude Rozier, la musique vient de chorals du XVI^e^ ou du XVII^e^ siècle ou du folklore breton, alsacien et chinois. Deux Noëls, un chant à Marie, un chant de Passion, deux méditations sur le Sauveur. Belle plénitude d'un chœur fourni et équilibré. Tous ces chants peuvent être exécutés à l'unisson par une foule.

QUE LE SEIGNEUR VOUS UNISSSE, 33 tours, 17 cm. *Pastorale et Musique,* 17013 A.

Nous manquions de beaux chants pour les messes de mariage. En voici quatre, où les thèmes bibliques et liturgiques (la vigne, la table, les noces éternelles) sont exploités avec simplicité et poésie par J. Chrestien et J. Latour. R. Jef a écrit la musique pour trois d'entre eux; le choral de Bach « Jésus que ma joie demeure » supporte l'autre. La chorale du scoutisme de Lyon leur prête sa joie large et souple.

CHANTS DE PAQUES, 25 cm. *Jéricho.* JK2.

Par comparaison avec Noël, le répertoire de Pâques est peu fourni. L'ensemble vocal Elisabeth Brasseur nous offre ici cinq chants de Résurrection empruntés à Haendel, Praetorius, Altenburg, etc., et le « Quand Jésus mourait au Calvaire » du folklore corse. Cette chorale gagnerait à être étoffée, surtout en voix masculines. Ces chants d'exécution facile seront bien accueillis des chorales paroissiales. — Sur l'autre face une histoire biblique du P. Cocagnac : *Le Jour des Rameaux et la Pâque du Christ,* part de l'entrée de Jésus à Jérusalem monté sur un ânon pour évoquer les pages de l'Écriture qui célèbrent les triomphes d'Israël quand il se fie à la puissance de Dieu et non à celle « des chars et des cavaliers » : Jésus est roi de douceur, non de domination.

PAROISSE QUI CHANTE. I. *Éveille-toi mon peuple,* 45 tours. *E.D.L.* 451.

Premier disque des Éditions du Levain : cinq chants d'après les psaumes 21, 71, 83, 97 et 136, musique de R. Lecossois, chorale paroissiale de Notre-Dame des Anges à Paris. Enregistré avec des moyens modestes, ce disque est un instrument de travail plus qu'une œuvre pour discothèque. Il prouve du moins qu'on peut parvenir à un résultat honorable dans la plupart des communautés chrétiennes.

DIX CHANTS SPIRITUELS, 25 cm. *La Voix de l'Espérance.* M. 15.

Nous avons dit le bien que nous pensions des *Psaumes* et des *His-*

toires bibliques édités par ce studio adventiste. Nous n'en sommes que plus à l'aise pour dire que ces *Chants* ne peuvent intéresser aucun de ceux qui suivent la rénovation du chant religieux français. Ils valent — paroles et musiques — ce que valaient les plus médiocres chants catholiques du XIX^e^ siècle. Chez nos frères adventistes, le travail que nous poursuivons depuis dix ans sur ce plan est entièrement à faire.

2. Avec un beau courage, l'éditeur LUMEN a pris à cœur de mettre le disque au service de la littérature française. Son catalogue est déjà riche. Souhaitons que le public sache y puiser : il y a tant de charme à goûter des poèmes bien dits ! Poésie est musique; il faut la dire ou l'entendre, non la lire. Dans ce catalogue, voici quelques poèmes religieux.

ANTHOLOGIE DE LA POÉSIE CATHOLIQUE, 25 cm. L.D. 2.215.

Hélas ! nous ne pouvons commencer par la louange. Certes, ce choix est bon, qui va de Verlaine à Péguy en passant par Jammes, Claudel, Ghéon, Max Jacob, etc. Mais c'est une première erreur d'avoir confié à la même voix ces poèmes aux tonalités si diverses, une seconde d'avoir choisi une voix de femme et une ultime d'avoir choisi Mme Reine Lorin, dont le pathétique soutenu et le trop fréquent manque de simplicité desservent plusieurs de ces chefs-d'œuvre.

PAUL VERLAINE, par R. Hirsch, 45 tours. LD. 1.226 — par M. Escande, 45 tours. LD. 1.238.

Par contre ces deux 45 tours sont parfaits. Il faut se les procurer ensemble. Ils se complètent admirablement. *Mon Dieu l'a dit... Va ton chemin... Je ne veux plus chanter que ma Mère Marie... Écoutez la chanson bien douce...*, dix-sept autres, religieux ou profanes, dont la musique chante en notre mémoire depuis toujours, je ne les ai jamais entendus dire avec plus de justesse, d'émotion retenue, et cette souplesse mouvante du rythme que réclame l'écriture verlainienne.

ARTHUR RIMBAUD, par R. Hirsch, 45 tours. LD. 1.225.

Un excellent florilège du « poète maudit » qui a ouvert à la poésie française des voies nouvelles et à Paul Claudel celles de la grâce. Avec beaucoup de sûreté, R. Hirsch manie ces verbes tour à tour apocalyptiques, désespérés, rêveurs, où Dieu n'est présent que par son absence.

PAUL CLAUDEL, par J. Marchat, deux 45 tours. LD. 1.219, LD. 1.220.

L'étincelle que Rimbaud a jetée au cœur de Claudel (« ô miracle de nos mains vides ! ») a suscité cette œuvre étincelante de mille feux que bien des catholiques trouvent obscurs. Moins connus que les grandes œuvres dramatiques, *Corona benignitatis anni Dei* et *Feuilles de saints* contiennent des poèmes accessibles à tous : on s'enchantera ici d'une dizaine d'entre eux (La Vierge à midi, A la mémoire de l'abbé D. Fontaine, Notre-Dame Auxiliatrice...) que la voix chaleureuse et nuancée de Jean Marchat sert à la perfection.

CHARLES PÉGUY, par Reine Lorin, un 25 cm LD. 2.216, et un 17 cm. LD. 1.201.

C'est une performance extraordinaire d'avoir fait tenir sur une seule face 25 cm. la *Présentation de la Beauce à Notre-Dame de Chartres* ! Ce texte méditatif et plein est ainsi traité comme une course plutôt que

comme un pèlerinage. C'est regrettable. Sur l'autre face, extraite du *Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc*, la célèbre séquence de la Vierge douloureuse (« elle suivait... elle pleurait... ») contient quelques b e a u x accents, malheureusement noyés dans un pathétique qui ne sonne pas toujours juste. — Le 45 tours contient la *Prière pour nous autres charnels*, des strophes de *La Beauce, L'enfant qui s'endort*, etc.

CHARLES PÉGUY, par G. Le Roy, 17 cm. 33 tours LD. 1.201.

Puisse ce disque amener bien des auditeurs à lire l'admirable prose de Péguy ! Il existe peu de critiques littéraires qui atteignent la pénétration des propos sur le *débat cornélien de l'honneur et de l'amour* (à l'encontre du classique conflit passion-devoir) : c'est une des plus belles pages de Péguy et G. Le Roy la lit avec une intelligence jamais en défaut, comme il lit les propos si souvent cités sur « l'honneur du travail » qu'il a connu dans l' « ancienne France » de son faubourg d'Orléans.

LE MYSTÈRE DES SAINTS INNOCENTS (Ch. Péguy-Henry Barraud), 30 cm. *Vega* C 30 A 174.

Dans cette œuvre de Péguy, Henry Barraud a choisi, pour les construire en Oratorio, cinq séquences : la « petite espérance », la nuit du Calvaire, le « Notre Père », l'enfant qui s'endort en faisant sa prière, le massacre des saints Innocents. Un récitant (J. Doat), deux solistes (J. Giraudeau, M. Roux), les chœurs de la R.T.F. (dir. Y. Gouverné) et l'orchestre de l'Opéra (dir. Ch. Bruck) assurent l'exécution. Œuvre ample et sonore, dont le caractère passionné et même violent se ressent de l'époque de la Résistance où elle fut composée, cet Oratorio déroutera sans doute ceux qui sont accoutumés à lire Péguy dans une tonalité moins éclatante. La perfection de l'exécution et de l'enregistrement a valu à ce disque le Grand Prix National du disque. Le texte intégral est imprimé sur la pochette et il est indispensable de le suivre pour comprendre les chœurs.

H.-CH. CHÉRY, o.p.

LIVRES REÇUS

BALTHASAR (Hans Urs von) : *Élisabeth de la Trinité et sa mission spirituelle*. Traduction de J. Ancelet-Hustache. Éd. du Seuil, Paris, 1960; 208 pp.

BARON (Roger) : *Regards catholiques sur l'Inde*. Coll. « Le monde et la foi », nº 273. Éd. Desclée et Cie, Paris, 1959; 68 pp.

BARRÉ (R. P. Michel) : *Une route spirituelle pour notre temps*. Unions Mariales Montfortaines, Paris, 1959; 112 pp.; 3,60 NF.

BARSOTTI (Abbé Divo) : *Spiritualité de l'Exode*. « Cahiers de la Pierre-qui-Vire ». Éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1960; 304 pp.; 15 NF.

BEATA CAMILLA BATTISTA DA VARANO : *Le Opere Spiritual*. Préface de P. Bargellini. Éd. Francescane, Rome, 1958; 456 pp.; 1800 lires.

BECKER (G. DE, ss. cc.) : *Les Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, Étude doctrinale*. Coll. « Études Picpuciennes », nº 5. Éd. Maison Généralice, Rome, 1959; 487 pp.

BERGEYCK (J.) : *Le masque de bois*. Récits traduits du néerlandais par J. Scoupreman. Coll. « Église vivante ». Éd. Casterman, Paris, 1960; 160 pp.; 7,50 NF.

BIARD (Pierre) : *La puissance de Dieu*. Coll. « Travaux de l'Institut Catholique de Paris ». Éd. Bloud et Gay, Paris, 1960; 208 pp.; 19,80 NF.

Burgense, Collectanea scientifica, tome I. Éd. Seminario Metropolitano de Burgos, 1960; 320 pp.

BURKHARD (L.-C.) : *Un gamin de Paris*. Éd. Emmanuel Vitte, Paris, 1959; 169 pp.

CAVANAGH (J.-R., m.d.) : *Fundamental Marriage Counseling, a Catholic View point*. The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1958; 602 pp.; $ 8.

CHABANNES (J.) : *Saint Antoine de Padoue*. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1960; 286 pp.; 9,50 NF.

CHAIGNE (Louis) : *Faim et soif de la justice, Emile Dognin*. Éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1960; 159 pp.

CLÉMENCE (J., s.j.) : *Évangile, lumière de vie*. Éd. Xavier Mappus, Le Puy, 1960; 208 pp.; 7,95 NF.

DALMASES (Candidus DE, s.j.) : *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu Initiis*, vol. III. Coll. « Monumenta Historica Soc. Iesu ». Éd. Institutum Historicum Societatis Iesu, Rome, 1960; 866 pp.

DALOZ (Lucien) : *Le travail selon saint Jean Chrysostome*. Recherches et Synthèses IV. Coll. « Théologie Pastorale et Spiritualité ». Éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1960; 224 pp.; 18 NF.

DANIÉLOU (Jean, s.j.) : *Approches du Christ*. Coll. « Église et temps présent ». Éd. Bernard Grasset, Paris, 1960; 254 pp.; 8,10 NF.

DEBONGNIE (Pierre) : *Sainte Catherine de Gênes, la grande dame du Pur Amour*. Coll. « Études Carmélitaines ». Éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1960; 224 pp.; 18 NF.

DHEILLY (J.) : *Les Prophètes*. Coll. « Je sais, je crois ». Librairie Arthème Fayard, Paris, 1960; 128 pp.; 3,50 NF.

Documents catéchétiques : 1. La Messe. 2. Les Temps Apostoliques. 3. Le Baptême. 4. L'Unité des chrétiens. Éd. C.E.F.A.G., Paris, 1959.

DODIN (André) : *Saint Vincent de Paul et la charité.* Coll. « Maîtres Spirituels ». Éd. du Seuil, Paris, 1960; 185 pp.

GASNIER (M., o.p.) : *Trente visites à Joseph le silencieux.* Éd. Salvator, Mulhouse, 1960; 180 pp.; 6,50 NF.

GAVALDA (Berthe) : *Les Églises en Grande-Bretagne.* Coll. « Que sais-je ? ». P.U.F., nº 837, Paris, 1959; 128 pp.

GRALL (X.) : *Mauriac journaliste.* Coll. « Tout le monde en parle ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 108 pp.

HUNERMANN (G.) : *Saint Vincent de Paul, le Père des pauvres.* Traduit de l'allemand par l'abbé Grandclaudon. Éd. Salvator, Mulhouse, 1960; 288 pp.; 7,50 NF.

HURLIMANN (G.) : *Das Rheinauer Rituale.* Coll. « Picilegium Friburgense ». Universitäts-Verlag, Fribourg, 1959; 180 pp.

KING (A. A.) : *Liturgies of the past.* Éd. Longmans, Londres, 1958; 487 pp.

LAURENTIN (Abbé René) : *Court Traité de Théologie Mariale.* Nouvelle édition, Lethielleux, Paris, 1960; 170 pp.; 9,75 NF.

LEFEBVRE (Dom G.) : *Prière pure et pureté de cœur.* Nouvelle édition. Desclée de Brouwer, Paris, 1959; 160 pp.; 5,40 NF.

LE ROY (Florian) : *Bretagne des Saints. Le visage original des chrétientés celtiques.* Préface de Mgr Hamayon. Éd. André Bonne, Paris, 1959; 285 pp.; 9,90 NF.

LIPPERT (Peter, s.j.) : *Credo : Le Sauveur. Les Grâces de Dieu. Les Sacrements du Christ.* Coll. « Foi vivante ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 315 pp.

MARCHAL (Georges) : *Obstacles à la foi, diversité des églises, pluralité des dogmes, problème du mal, affrontement marxiste.* Éd. Berger-Levrault, Paris, 1960; 172 pp.; 9 NF.

MARIE-PROVENCE : *Et l'eau chanta. Tricentenaire national de Cotignac.* Éd. E. Vitte, Lyon, 1959; 46 pp.

MOEHLER (J. A.) : *Symbolik.* Jakob Hegner Verlag, Cologne, 1960; 775 pp.; 44 DM.

MOELLER (Charles) : *Littérature du XXe siècle et christianisme : L'Espérance en Dieu notre Père* (A. Frank, M. de Unamuno, G. Marcel, C. du Bos, F. Hochwälder, C. Péguy). Éd. Casterman, Paris, 1960; 517 pp.; 12 NF.

L'abbé Jules Monchanin. Ouvrage collectif. Coll. « Église vivante ». Éd. Casterman, Paris, 1960; 200 pp.; 7,80 NF.

Monsieur Vincent. Visage de la Charité. Album officiel du Tricentenaire. Éd. La Bonne Presse, Paris, 1960; 40 pp.; 100 photos; 1,50 NF.

NEHER (André) : *Jérémie.* Éd. Plon, Paris, 1960; 231 pp.; 7,10 NF.

NEUBERT (E., marianiste) : *Marie et la vie religieuse.* Éd. Alsatia, Colmar, 1959; 223 pp.

NIGG (Walter) : *Heimliche Weisheit.* Artemis Verlag, Zurich, 1959; 500 pp.; 27 NF.

PAIN (Louis) : *Les prophètes de Marie.* Éd. Plon, Paris, 1960; 244 pp.; 8,65 NF.

PAPASOGLI (G.) : *Beata Camilla Battista da Varano, principessa e Clarissa di Camerino.* Présentation de G. La Pira. Éd. Porziuncola, Assise, 1959; 440 pp.

PASTORELLI (France) : *Servitude et grandeur de la maladie.* Préface du R. P. Sanson. Avant-propos du R. P. Carré. Nouvelle édition, Plon, Paris, 1960; 246 pp.; 7,70 NF.

PERSEIGNE (Adam DE) : *Lettres,* tome I. Texte latin, introduction, traduction

et notes par le chanoine J. Bouvet. Coll. « Sources chrétiennes », n° 66. Éd. du Cerf, Paris, 1960; 252 pp.

Petit office de la Bienheureuse Vierge Marie. Textes latins-français. Nouvelle édition établie par le cardinal Béa (s.j.). Éd. Lethielleux, Paris, 1959; 450 pp.; 12,50 NF.

Pie XII : *La presse et les lectures.* Textes publiés sous la direction du R. P. P.-A. Martin, c.s.c. Éd. Fides, Montréal, 1959; 168 pp.

Prières et Pensées : aux Malades. Éd. Lethielleux, Paris, 1959; 58 pp.; 0,75 NF.

Problèmes du mariage. Évolution d'une approche psychodynamique. Ouvrage collectif traduit de l'anglais par M. Guthmann. Bibliothèque de Psychanalyse et de Psychologie clinique. P.U.F., Paris, 1959; 240 pp.; 12 NF.

Przywara (Erich) : *Résurrection dans la mort. Prières.* Traduit de l'allemand par M. Deleporte. Coll. « L'eau vive ». Éd. du Cerf, Paris, 1960; 128 pp.

Les Psaumes. Textes français extraits de la Bible de Maredsous. Éd. de Maredsous, 1959; 186 pp.

Quenard (G.) : *Tout l'Évangile, un mot pour chaque jour.* Éd. Lethielleux, Paris, 1959; 514 pp.; 9,75 NF.

Reisner (E.) : *Métaphysique de la sexualité.* Traduit de l'allemand par P. Jundt. Coll. « Cheminements ». Éd. Plon, Paris, 1960; 308 pp.

Salin (Édouard) : *La civilisation mérovingienne, d'après les sépultures, les textes et le laboratoire* (IV^e partie, les croyances, conclusion, index général). Ouvrage publié avec le concours du Centre national de la recherche scientifique. Éd. Picard, Paris, 1959; 568 pp.

Schmidt (K.-D.) : *Tabellen zur Kirchengeschichte.* Gottinger Theologische Lehrbücher. Éd. Vandenhoeck und Ruprecht, Gottingen, 1959; 7.50 DM.

Schutz (Roger, Prieur de Taizé) : *Vivre l'aujourd'hui de Dieu.* Éd. Club du Livre chrétien, Paris, 1960; 164 pp.; 12,50 NF.

Seipolt (A.) : *Tous les chemins mènent à Rome.* Traduit de l'allemand par l'abbé Grandclaudon. Coll. « De toutes rives ». Éd. Salvator, Mulhouse, 1960; 152 pp.; 5,90 NF.

Sineux (R., dominicain) : *Le Pour et le Contre. Dialogues sur les contrastes de la vie.* Éd. Lethielleux, Paris, 1960; 256 pp.; 9,75 NF.

Thomas (J.-F.) : *Saint Augustin s'est-il trompé? Essai sur la prédestination.* Éd. G. Nizet, Paris, 1959; 98 pp.

Ulimann (W.) : *The medieval Papacy. St. Thomas and Beyond.* Coll. « Aquinas Paper ». Éd. The Aquin Press, Londres, 1960; 31 pp.

Vie des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes. Supplément, table générale, par les RR. PP. Bénédictins de Paris. Tome XIII. Éd. Letouzey et Ané, Paris, 1959; 593 pp.; 22 NF.

White (Victor, o.p.) : *Soul and Psyche. An enquiry into the relationship of psychiatry and religion.* Harvill Press and Collins, Londres, 1960; 312 pp.

Wiles (M. F.) : *The spiritual Gospel, the interpretation of the fourth Gospel in the early church.* Cambridge University Press, 1960; 182 pp.

Zeiller (J.) : *La Croix conquiert le monde.* Coll. « Je sais, je crois ». Librairie Arthème Fayard, Paris, 1960; 128 pp.; 3,50 NF.

LISTE DES LIVRES RECENSÉS

THÉOLOGIE — SPIRITUALITÉ

Y. M.-J. Congar, Vaste monde, ma paroisse, p. 448 (A.-M. B.). — A.-M. Besnard, Le pèlerinage chrétien, p. 448 (H.-D. Saffrey). — M. Tréméau, Principes de morale chrétienne, p. 449 (J. Isaac). — H. Cornélis et A. Léonard, La Gnose éternelle, p. 450 (P.-Th. Camelot). — L. Richard, Le mystère de la Rédemption, p. 451 (Cl.-J. Geffré). — C. Journet, Entretiens sur la grâce, p. 452 (R.-L. Oechslin). — P. Delhaye, La philosophie chrétienne au moyen âge, p. 453 (H.-D. Saffrey). — F. Cayré, La vie théologale, p. 453 (P. F.). — R. Thomas, Notes sur Guillaume de Saint-Thierry, p. 453 (P. Franceschini).

DIVERS

Ch. du Bos, Choix de textes, p. 454 (P. Blanchard). — N. Berdiaev, Essai d'autobiographie spirituelle, p. 454 (B.-D. Dupuy). — J. Guitton, Journal, Études et Rencontres, p. 456 (P. Blanchard). — Laslo von Borbely, Aus den Tagebuch eines Todeskandidaten, p. 456 (R.-L. O.). — S. René, B. Boivineau et A. Bouler, L'Enfance de l'Art, p. 457 (S. J. d'A.).

Vient de paraître :

LES QUATRE ÉVANGILES

à l'usage du peuple chrétien

Traduction de la Bible de Jérusalem et tables nouvelles des textes évangéliques selon l'ordre de l'enseignement chrétien

Un volume de 384 pages, format 11,5 × 16,5 sous couverture illustrée deux tons et plastifiée ..... **1,80** NF

A la fin du volume figurent des Tables auxquelles on a apporté beaucoup de soin. Après la Table des Évangiles liturgiques, on trouvera un « Choix de textes pour la vie chrétienne et la catéchèse », qui est d'une formule nouvelle et ne fera double emploi avec aucune autre Table. Au lieu d'un index alphabétique ou d'une table systématique, où risquent de se glisser des simplifications et des déformations, les textes ont été groupés suivant leurs affinités naturelles et classés sous des titres aussi proches que possible de la terminologie évangélique. Toute référence est introduite par quelques mots du texte. Le plan est dans le détail indépendant de tout plan catéchétique, et apte par là même à être utilisé sans peine par tout le monde, quelque plan ou méthode qu'on suive. Différents dispositifs typographiques ont été calculés pour faciliter l'usage de l'édition, texte ou tables. Deux cartes simples et claires y contribueront aussi.

Ce livre est à la portée de tous. **Son prix exceptionnellement bas** en fait vraiment « Les quatre Évangiles à l'usage du peuple chrétien ».

LES ÉDITIONS DU CERF